Г. СЕЛЗАМ

МАРКСИЗМ И МОРАЛЬ

HOWARD SELSAM

MARXISM AND MORALS

(SOCIALISM AND ETHICS)

Г. СЕЛЗАМ

МАРКСИЗМ И МОРАЛЬ

Предисловие и общая редакция
кандидата философских наук

В. А. КАРПУШИНА

Перевод с английского
О. Г. ДРОБНИЦКОГО и Т. А. КУЗЬМИНОЙ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Москва, 1962

Редакция литературы по философским наука.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Каждый крупный шаг на пути рождения коммунистического общества отмечен постановкой и радикальным решением все новых и новых социальных и моральных проблем.

Это и понятно — громадность целей коммунистического преобразования общества предопределяет трудность задач, встающих перед ним. Еще Карл Маркс, проникновенно заглядывая в будущее, отмечал: «...пролетарские революции... постоянно критикуют сами себя, то и дело останавливаются на ходу, возвращаются к тому, что кажется уже выполненным, затем, чтобы еще раз начать это сызнова, с жестокой основательностью высмеивают половинчатость, слабые стороны и негодность своих первых попыток, сваливают своего противника с ног как бы только для того, чтобы тот из земли всосал свежие силы и снова выпрямился еще могучее прежнего, все снова и снова отступают перед неопределенною громадностью своих собственных целей, пока не создается положение, отрезывающее всякий путь к отступлению, пока сама жизнь не заявит властно:

Здесь Родос, здесь прыгай!
Здесь роза, здесь танцуй!» [1]

Воспитание человека коммунистического общества, с такой силой и неотложностью поставленное перед нашим обществом самой практикой коммунистического строительства, является одной из важнейших сторон великих социальных свершений на путях к коммунизму.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. I, Госполитиздат, 1948, стр. 215.

Еще у истоков коммунистической революции мы находим прозорливую ленинскую постановку вопроса о коммунистическом воспитании молодежи. Ныне ленинская партия коммунистов ставит и решает задачу коммунистического воспитания всего народа, каждого человека в отдельности, ибо нынешнему поколению советских людей предстоит жить при коммунизме. Поэтому КПСС сформулировала в своей программе «Моральный кодекс строителя коммунизма». Наличие такого кодекса в программе политической партии и гуманизм его принципов свидетельствуют о величии моральных идеалов коммунистического движения. Каждая из заповедей этого кодекса содержит в себе простые нормы нравственности, выработанные и выстраданные трудящимися массами в процессе их борьбы с социальной несправедливостью, политическим гнетом и моральным злом. Весь он, этот кодекс, прост, как правда, добытая народом в нелегкой вековой борьбе с эксплуататорами. Нравственные нормы его уже сейчас начинают входить в привычку поведения советских людей, а для коммунистов они сформулированы как обязательные требования устава ленинской партии.

В это время появление новой марксистской работы по вопросам этики, да еще на столь актуальную тему, как «Марксизм и мораль», не может не рассматриваться как безусловно нужное, полезное, своевременное дело, помогающее в борьбе за проникновение в гущу жизни идеалов и норм коммунистической нравственности.

Имя автора книги «Марксизм и мораль», американского марксиста Говарда Селзама, сравнительно мало известно советскому читателю. После публикации его статьи в сборнике «Прогрессивные деятели США в борьбе за передовую идеологию»[1] книга «Марксизм и мораль» является его второй работой, издающейся в Советском Союзе.

Говард Селзам — известный американский публицист, философ и этик, перешедший в середине тридцатых годов на позиции марксизма. Он сам пишет, что построение социализма и успехи первой пятилетки толкнули его на путь изучения классиков научного социализма (см.

[1] См. сборник „Прогрессивные деятели США в борьбе за передовую идеологию", Издательство иностранной литературы, 1955.

предисловие к русскому изданию, стр. 25). Социализм, победивший в СССР, привел вдумчивого американского интеллигента Г. Селзама на позиции философии марксизма. В этом состояло одно из проявлений убеждающей силы социализма: благодаря его победам марксизм-ленинизм завоевывает все больше новых приверженцев и последователей. Одним из них явился и Говард Селзам.

Еще в 1938 году Г. Селзам опубликовал в Нью-Йорке работу «Что такое философия? Марксистское введение», в которой он уже стоит на позициях марксизма, обнаруживает глубокое понимание классической марксистской философской литературы и дает марксистскую интерпретацию большого круга философских проблем. Эта ранняя работа Г. Селзама как марксиста носит на себе отпечаток того периода, весьма важного для развития мировоззрения автора, когда завершался его переход на позиции марксизма. Можно сказать, что отдельные главы этой книги не только написаны для читателя, но и представляют собой попытку автора уяснить марксистскую трактовку отдельных философских проблем для самого себя. Это не снижает ценности книги (убеждение самого себя в новых принципах мировоззрения дает возможность убеждать и других) и объясняет ее отдельные недостатки. Наряду с положительной оценкой этой книги Г. Селзама в марксистской литературе [1] давалась критика ее некоторых ошибочных положений. Так, например, Г. Селзам относил в этой работе гегелевскую диалектику не только к источникам, но и к составным частям марксизма. Такая трактовка вопроса находится в противоречии с историей формирования философии марксизма и с указаниями самого Маркса. Известно, что автор «Капитала» в послесловии ко второму изданию первого тома своего труда прямо заявлял, что его диалектический метод не только в корне отличается от гегелевского, но и прямо противоположен ему. Гегелевская диалектика разработана на базе объективного идеализма и находится в противоречивом единстве с его философской системой. Марксова диалектика представляет собой материалистический, революционно-критиче-

[1] См. Я. Боднар, Очерки философии в США, Госполитиздат, 1959.

ский метод теоретического мышления и практической деятельности. Она является ядром мировоззрения революционного рабочего класса, которое разработал Маркс. Ясно, что таковой не могла быть диалектика Гегеля, который превратил вещи в мысли, а движение вещей — в поток чистых мыслей. Поэтому понятно, что гегелевская диалектика имела громадное значение в качестве идейного источника философии марксизма, но к составным частям учения Маркса она не может быть отнесена.

Весьма ценными являются выступления Г. Селзама с рядом статей против модных в США философских течений — неореализма, персонализма и нашумевшего в свое время, а теперь значительно менее популярного прагматизма. Особенно следует отметить боевые выступления Г. Селзама против философствующего ренегата троцкиста С. Хука, который сделал своей специальностью «обоснование» антикоммунизма с позиций прагматизма. Селзам срывает маску с философствующего слуги американских монополий и показывает нищету его мысли и безнадежность попытки предпринимаемой им прагматистской ревизии марксизма.

Работы Говарда Селзама стоят в одном ряду с трудами других американских прогрессивных философов и философов-марксистов, таких, как Джон Сомервилл и Корлисс Ламонт в Колумбийском университете, Дж. Мак-Гилл, Гарри К. Уэллс и Дирк Дж. Стрюйк. Американские марксисты, Селзам и другие, находятся на переднем крае философского фронта борьбы марксизма в США с идеологией американского капитализма в период его заката. Этим определяется трудность их нелегкой идейной борьбы. Этим же определяется и значение их борьбы за пропаганду философии марксизма в США — главной цитадели современного капитализма.

Книга Г. Селзама «Марксизм и мораль» написана в период второй мировой войны. В 1940 году автор начал работу над ней, а в 1943 году, в разгар мировой войны, когда немецко-фашистские армии были поставлены перед угрозой катастрофы на советско-германском фронте, она вышла в Нью-Йорке из печати. Ее появление совпало с такими событиями, как разгром немецких войск на Курской дуге на советско-германском фронте и усиление стремлений в американском Конгрессе к компромиссу с Гитлером. В те времена мысль вице-президента США

Трумэна о том, что Америка должна помогать русским, если будут побеждать немцы, и помогать немцам, если будут побеждать русские, высказанная еще в самом начале войны, становилась все более популярной в кругах сенаторов и конгрессменов. Многие из этих сенаторов и конгрессменов полагали, что момент уже наступил и пора переложить руль американской помощи, повернув его на 180 градусов. Книга Г. Селзама явилась в это время идейным оружием для прогрессивных сил США в их борьбе против стремлений американских монополий к компромиссу с германским фашизмом за счет кровных интересов народов. Она разоблачала фашизм, обнажала его социальные корни, показывала его опасность для всего человечества. Она убеждала американских читателей в социальном и моральном величии социализма, привлекая симпатии американцев на сторону героически боровшегося с немецко-фашистскими захватчиками советского народа. Эта книга разоблачала главную черту современной буржуазной морали — лицемерие. А именно эта черта как раз и проявилась тогда в стремлении американских монополий нащупать почву для соглашения с германским фашизмом, для чего Аллен Даллес секретно отправился в Швейцарию на переговоры с Кальтенбруннером.

При подготовке издания книги «Марксизм и мораль» на русском языке автор доработал отдельные места книги, освежив материал в изложении некоторых проблем, чтобы сделать книгу современной. Однако сразу заметим, что не во всех местах книги это удалось автору сделать одинаково успешно.

Научная ценность работы «Марксизм и мораль» заключается в систематическом изложении основных проблем этики с позиций марксизма. В книге анализируются домарксистские и современные буржуазные этические концепции, хорошо прослеживается процесс разложения буржуазной морали по мере исторического развития буржуазии как класса, убедительно раскритикованы концепции неизменности моральных ценностей, солидно обоснованы исторический характер и социально-экономическая обусловленность моральных норм.

Одна из основных идей книги Г. Селзама состоит в раскрытии того переворота, который совершили К. Маркс и Ф. Энгельс в понимании этических проблем.

Автор показывает, что марксистское понимание этики разрывает узкий горизонт проблем старой этики, интересовавшейся главным образом лишь индивидом и его непосредственными личными отношениями к другим людям. Марксистское понимание этики включает в себя рассмотрение моральной стороны социальных явлений; социальное в марксистской этике не сводится к моральному, но включает его в себя как важную сторону, и в этом смысле моральные проблемы в марксистской трактовке становятся социальными. Именно поэтому марксистская этика не может пройти мимо таких явлений, как войны, нищета народа, политический гнет, эксплуатация трудящихся, ограбление народов колоний, милитаризм, и тем самым кладет конец абстрактному истолкованию и решению моральных проблем с позиций индивида вообще. Поскольку сущностью человека является совокупность общественных отношений и поскольку лишь пролетариат способен на революционное преобразование общества на подлинно человеческих началах, постольку пролетарская классовая позиция, а в дальнейшем — коммунистическая является единственно верным критерием решения всех социальных и моральных проблем. С таких позиций обосновывает Г. Селзам подход марксизма к этическим проблемам современного общества.

Особенную ценность в книге Г. Селзама представляют главы «Общество и индивид» и «Содержание свободы». В первой из них дана история зарождения, развития и вырождения буржуазного индивидуализма. Автор убедительно показывает, как совершается превращение исторически прогрессивного буржуазно-демократического индивидуализма, служившего выражением иллюзий о веке свободы личности, общего счастья, равенства и справедливости в эпоху буржуазных революций на Западе, в торжествующий и самодовольный, бездушный эгоизм преуспевающего буржуа. Автор дает глубокую и беспощадную оценку современному буржуазному индивидуализму, показывает его антигуманистическую и антисоциальную направленность, его глубокий аморализм. Весьма актуально звучат строки автора, в которых он показывает, каким образом американские конгрессмены и промышленники используют в своих корыстных интересах и во вред рабочему люду Америки

теории Р. Эмерсона и Г. Торо об индивидуальной свободе изолированного от общества человека.

Глава «Содержание свободы» ценна тем, что она направлена всем своим содержанием против так называемой «философии свободы», представляющей собой прославление буржуазного индивидуализма, сдобренного демагогией о положении личности в так называемом «свободном», то есть капиталистическом, мире и дополненного клеветой на социализм, якобы жертвующий личностью во имя государства. Заслуга Г. Селзама заключается в том, что он рассмотрел громадную социальную опасность этой лживой «философии свободы» в то время, когда она только еще зародилась и делала первые шаги в своих нападках на социализм и марксизм.

Наконец, бесспорным достоинством работы Г. Селзама является превосходная форма изложения этических проблем. Она сочетает в себе журналистскую яркость, почти разговорную полемичность и научную неторопливость, всесторонность размышления, аргументированность выводов. Читать книгу легко; прочитав ее, убеждаешься, что почерпнул много новых мыслей и что целый ряд давно известных проблем освещен в несколько новом плане. Последнее относится, например, к критике религиозной морали. Лицемерие и ханжество христианской морали, протестантской в частности, хорошо описано в литературе. Г. Селзам делает это по-своему, остроумно и ярко. Особенностью его критики религиозной морали является то, что он не отвергает наличия некоторых общечеловеческих норм морали, выработанных трудящимися массами на протяжении их вековой борьбы с эксплуататорами. Но автор при этом, например при разборе морального кодекса Моисея, показывает разнообразный социальный смысл, который вкладывался в заповеди этого кодекса в различные эпохи.

Для советского читателя эта книга Г. Селзама имеет особую ценность тем, что в ней дается критический анализ этических воззрений американских просветителей, популярных в США политических и религиозных деятелей, философов и ученых. Этическая концепция Джефферсона и взгляды Линкольна, сурово осуждавших рабство и тиранию, развеянные в прах американской действительностью несбыточные иллюзии Р. Эмерсона

и Г. Торо о свободе уединившегося на лоне природы индивида, оптимистическая и подлинно гуманная мораль жизнелюбца Уитмена, ханжество и лицемерие алчных Дюпонов — все это дано в книге и в качестве материала для анализа и для иллюстрации решения теоретических проблем этики как науки.

Книга Г. Селзама несвободна от отдельных частных неточностей, дискуссионных и слабых мест. Одним из таких мест является, на наш взгляд, заявление автора о свободе как критерии прогресса человечества.

В очень интересной и богатой глубокими мыслями главе «Содержание свободы» Г. Селзам следующим образом формулирует марксистское понимание свободы: «Маркс и Энгельс были первыми, кто дал материалистическое толкование свободы, и в то же время они показали на основе анализа истории и экономики, а также динамики социальных изменений, почему история движется в направлении свободы. Таким образом, их концепция свободы дает критерий прогресса и научное основание для моральных суждений относительно общественных явлений и институтов» (стр. 263). С позиций этого критерия прогресса Г. Селзам дает свое толкование коммунизма как общественной формации. Он пишет: «...коммунизм представляет собою как свободу, так и возможность для дальнейшего расширения свободы. Это — ступень в бесконечном прогрессе человечества» (стр. 278). Несколько далее автор резюмирует свои мысли и пишет, что «прогресс — это движение в направлении свободы, а сама свобода — бесконечный процесс» (стр. 278).

Эти рассуждения Г. Селзама вызывают некоторые возражения. Прежде всего здесь легко заметить удивительное сходство с гегелевской концепцией исторического прогресса. Известно, что Гегель считал критерием прогресса все более глубокое осознание людьми понятия свободы. Прогресс в сознании свободы совпадал у него с прогрессом истории. Г. Селзам дает материалистическое толкование этой гегелевской концепции, правда, нигде не ссылаясь на самого Гегеля. Он заменяет понятие свободы, которым оперировал Гегель, содержанием свободы и истолковывает его в социально-экономическом смысле. Получается по видимости материалистическая,

а по сути дела вольно или невольно остается, как нам кажется, старая гегельянская концепция истории, поскольку абстрактное понимание свободы, свободы вообще по-прежнему остается главнейшим критерием прогресса истории.

Нам представляется, что не абстрактное гегелевское *понятие* свободы и не *содержание* свободы, как у Селзама (хотя и конкретизированное в социально-экономическом плане, но в качестве критерия прогресса оставшееся, как и у Гегеля, абстрактным), выступает в марксизме мерилом прогрессивного развития истории человечества. Марксизм выработал понятие общественно-экономической формации как фазы в историческом развитии человечества. Это понятие основывается на учении марксизма о роли способов производства в истории, о значении базиса и надстройки для устройства и функционирования общественного организма, о значении общих и специфических законов исторического процесса. В производительности труда видит марксизм самое главное и в последнем счете самое решающее условие для победы нового общественного строя над старым. Именно этим критерием в конечном итоге измеряется сила коммунизма и обосновывается его непобедимость.

В противоположность абстрактному определению коммунизма, которое Г. Селзам дает с позиций своего критерия прогресса, классическое определение коммунизма в «Программе Коммунистической партии Советского Союза», поражает своей конкретностью, разносторонностью, богатством и глубиной мысли. Вот оно: **«Коммунизм — это бесклассовый общественный строй с единой общенародной собственностью на средства производства, полным социальным равенством всех членов общества, где вместе с всесторонним развитием людей вырастут и производительные силы на основе постоянно развивающейся науки и техники, все источники общественного богатства польются полным потоком и осуществится великий принцип «от каждого — по способностям, каждому — по потребностям». Коммунизм — это высокоорганизованное общество свободных и сознательных тружеников, в котором утвердится общественное самоуправление, труд на благо общества станет первой жизненной потребностью, осознанной необходимостью,**

способности каждого будут применяться с наибольшей пользой для народа»[1].

Научное понимание коммунизма, данное в «Программе Коммунистической партии Советского Союза» с позиций марксистско-ленинского учения о закономерном развитии общественно-экономических формаций, коренным образом отличается от той схематической картины, которую вынужден рисовать Г. Селзам, применяя абстрактный критерий прогресса в виде принципа свободы.

Абстрактный критерий исторического прогресса, примененный Г. Селзамом для понимания коммунизма, приводит его к дальнейшим трудностям. С позиций абстрактного критерия прогресса вполне закономерно получается, что идеал коммунизма по Марксу и идеал разумного общества по теологу Д. Маршу почти совпадают. Г. Селзам так и пишет об этом: «Интересно, что один американский философ-теолог, глава колледжа при Вермонтском университете, Джеймс Марш, говорил о подобном социальном идеале еще до Маркса. То, что он считал возможным осуществление этого идеала в условиях капитализма, в данном случае неважно. Главное в этом идеале Марша было то, что он, как и Маркс, связывал его с прочной экономической основой, с непрерывным развитием производительных сил. Марш, например, считал, что всеобщее образование в Америке, подняв технический уровень всех рабочих и фермеров, приведет к тому, что изобретения и открытия будут следовать одно за другим. Это повысит производительность труда, в результате чего будет достигнуто более высокое материальное благосостояние и сокращена продолжительность рабочего дня, что в свою очередь повлечет за собой для людей более полное овладение производительными силами и даст возможность для здорового отдыха и творческой деятельности всех людей» (стр. 270).

Внешнее сходство мыслей К. Маркса с некоторыми формулировками религиозных или просто реакционных авторов уже было подмечено однажды Ф. Мерингом, который обращался к Ф. Энгельсу с просьбой разъяснить ему, не повлиял ли ход мыслей реакционного роман-

---

[1] „Программа Коммунистической партии Советского Союза", „Правда", 1 ноября 1961 г., стр. 5.

тического мастодонта Лаверн-Пегвильяна на формирование материалистического понимания истории у К. Маркса. Ф. Энгельс в ответе Ф. Мерингу категорически отвергал возможность такого влияния и обратил его внимание на чисто внешнюю сторону сходства формулировок, а вовсе не мыслей. Сказанное Ф. Энгельсом по поводу Лаверн-Пегвильяна в еще большей мере относится к теологу Маршу: его мысли о рационально устроенном обществе так же далеки от научных представлений К. Маркса о коммунизме, как христианский рай от земной жизни людей, и столь же иллюзорны, как и остальные его религиозные представления.

Наконец, коммунизм — это не просто ступень в бесконечном прогрессе человечества, а начало подлинной истории свободного человечества. Формулировка Г. Селзама о коммунизме неудачна еще и потому, что она дает повод полагать, что за ступенью коммунизма в развитии человечества последуют иные ступени, что было бы совершенно неправильным. Г. Селзам не совершает этой ошибки, но своей неудачной формулировкой он тем не менее дает повод к ней.

Теперь перейдем к некоторым современным проблемам, бегло затронутым в книге, поскольку при подготовке русского издания автор сумел лишь в отдельных местах и лишь в общей форме коснуться их в той мере, в какой это представлялось ему необходимым для разбора современных моральных проблем.

Автор учел в своей книге некоторый новый фактический жизненный материал, накопившийся за 20 лет, с тех пор как он начал свою работу над книгой. За прошедшие два десятилетия отшумела вторая мировая война, образовалась мировая система социализма, произошел и далее углубляется крах колониальной системы империализма, наступил новый этап общего кризиса капитализма. Характернейшей чертой нашего времени является превращение социализма в решающую силу развития человеческого общества. Обо всех этих фактах и процессах Г. Селзам упоминает в своей книге.

Однако за прошедшее двадцатилетие новое появилось не только в фактах жизни, но и в теории марксизма-ленинизма. В материалах и решениях XX и XXI съездов КПСС, в «Заявлении Совещания представителей коммунистических и рабочих партий», в «Программе Коммуни-

стической партии Советского Союза» и материалах XXII съезда КПСС содержится дальнейшее развитие теории марксизма-ленинизма. К сожалению, книга Г. Селзама недостаточно учитывает новейший этап в развитии теории марксизма-ленинизма.

Так, например, автор касается в своей книге теории социалистического государства. Вот это место книги: «Хотя эта теория в своей основе правильна, но некоторые общие положения учения марксизма о государстве еще недоработаны и недостаточно конкретны. При этом имеется в виду прежде всего то, что в условиях уничтожения классов в странах победившего социализма государство должно отмереть. Но если останется капиталистическое окружение и опасность военного нападения извне, то государство будет существовать и при коммунизме; государство не сохранится и отомрет, если исчезнет капиталистическое окружение, если оно будет заменено социалистическим окружением» (стр. 231).

В вопросе о политической организации общества в период развернутого строительства коммунизма марксистско-ленинская теория сделала громадный шаг вперед по сравнению с этим изложением вопроса о социалистическом государстве, относящимся к периоду развития марксизма до второй мировой войны. Во-первых, капиталистического окружения вокруг СССР уже нет, оно сменилось на западе и востоке окружением социалистическим. Во-вторых, процесс отмирания государства у нас уже совершается. В «Программе Коммунистической партии Советского Союза» об этом говорится следующее: «Обеспечив полную и окончательную победу социализма — первой фазы коммунизма — и переход общества к развернутому строительству коммунизма, диктатура пролетариата выполнила свою историческую миссию и с точки зрения задач внутреннего развития перестала быть необходимой в СССР» [1]. И далее: «...диктатура рабочего класса перестает быть необходимой раньше, чем государство отмирает» [2]. Наконец: «Развитие социалистической государственности постепенно приведет к преобразованию ее в общественное **коммунистическое самоуправление,** в котором объединятся Советы,

[1] „Программа Коммунистической партии Советского Союза", „Правда", 1 ноября 1961 г., стр. 7.
[2] Там же.

профессиональные, кооперативные и другие массовые организации трудящихся»[1]. Этот процесс в СССР начался и продолжается. Эти положения программы КПСС следует иметь в виду при чтении страниц книги Г. Селзама, посвященных проблеме социалистического государства.

Аналогичное соображение следует высказать и в отношении изложения автором проблемы опасности новой мировой войны и возможности ее предотвращения. Эти проблемы рассматриваются автором на таком уровне развития марксистско-ленинской теории, на котором она находилась в решении вопросов войны и мира до XX съезда КПСС. Поэтому при чтении книги Г. Селзама следует иметь в виду, что в решении этих жизненно важных для всего человечества вопросов в документах КПСС и мирового рабочего и коммунистического движения последних лет имеется громадный шаг вперед. Положительное решение вопроса о реальной возможности предотвратить новую мировую войну, отсутствие ее фатальной неизбежности в современных условиях, перевес сил мира над силами милитаризма и войны — все это имеет громадное значение для современного понимания больших социальных и моральных проблем, стоящих ныне перед человечеством. Все это показывает также моральное величие сил социализма и коммунизма и подлинно гуманистический характер рабочего и коммунистического движения.

Было бы грубым нарушением марксистских принципов историзма оценивать содержание и значение книги Г. Селзама, сопоставляя устаревшие ее положения с современным уровнем марксистско-ленинской науки. Книги и научные теории оцениваются не по тем недостаткам, которые в них обнаруживаются по сравнению с дальнейшим развитием науки, а по тем достоинствам, которые в них имеются по сравнению с предшествовавшим их появлению уровнем науки. С этой точки зрения отмеченные нами несколько устаревшие места книги Г. Селзама ни в какой мере не умаляют ее ценности, но иметь в виду эти места книги и ясно видеть дальнейший прогресс марксизма в этих вопросах необходимо.

---

[1] „Программа Коммунистической партии Советского Союза", „Правда", 1 ноября 1961 г., стр. 7.

В книге Г. Селзама есть и другие места, которые недостаточно строго трактуют отдельные вопросы. Отметим, например, некоторую слабость в аргументации Г. Селзама, когда он обосновывает необходимость искать истоки морали в экономических и социальных отношениях. Он пишет: «...если этика должна заниматься вопросами благосостояния людей и их способности свободно и сознательно добиваться своих целей, а также вопросами гармонического сочетания этих целей, то основания этики надо искать в экономических и социальных отношениях, в рамках которых протекает жизнь во всей ее полноте» (стр. 41). В других местах книги автор значительно более глубоко показывает социально-экономические истоки моральных норм и объективные основы моральных суждений.

Спорным, на наш взгляд, является тезис автора о значении идеального типа для моральных суждений. Вот он: «Содержание понятия добродетели всегда определяется посредством ссылки на некий идеальный тип человеческой личности; поступки и побуждения считаются добродетельными, если они приближаются к этому идеальному типу или же являются его воплощением, они считаются порочными, если они противоречат ему» (стр. 59). Эту же мысль мы встречаем на многих других страницах книги (см., например, стр. 95, 98, 104 и другие). По мысли автора, получается такая цепочка связей, приводящих к моральным суждениям: экономические и другие социальные процессы жизни порождают представления людей об идеальном типе человека, а затем в соответствии с этими представлениями люди высказывают свои моральные суждения о фактах жизни и поступках людей. Такая схема кажется нам надуманной, в действительности связь моральных суждений с живой жизнью глубже, прочнее, зачастую непосредственнее, чем это предполагается по схеме Г. Селзама. Полагаем, что само представление людей об идеальном типе складывается в ходе моральных суждений, побужденных практикой жизни, а вовсе не предшествует им в качестве определяющего мотива.

Далее, обосновывая правильное и очень важное для борьбы с современной буржуазной «философией свободы» положение о том, что социализм и коммунизм вовсе не усредняют личности, не ведут к выравниванию

и подгонке всех индивидов под какой-то шаблон или средний стандарт, а напротив, впервые в истории обеспечивают всестороннее развитие индивидов, Г. Селзам, со ссылкой на взгляды У. Уитмена, высказывает мысль о прогрессивном индивидуализме будущего (см. стр. 203).

Поднятый Г. Селзамом вопрос настолько важен, что нам кажется уместным сделать отвлечение в область этой проблемы. Буржуазный индивидуализм эпохи Возрождения и буржуазных революций на Западе и в Америке содержал в себе много прогрессивного, он был связан с идеалом личности, свободной от гнета церкви и сословной ограниченности; апостолы буржуазного индивидуализма нередко выступали тогда крайне революционно, их идеалом была разносторонне развитая личность. С тех пор как буржуазия стала господствующим классом, ее индивидуализм стал враждебным обществу. Как принцип отношения человека к человеку он стал антигуманистическим, как норма отношения индивида к обществу он стал антисоциальным, как способ отношения к государству и законности он антидемократичен, как форма отношения к нации он антинационален, как семейная традиция он глубоко аморален. В современную эпоху буржуазный индивидуализм представляет собою ядро идеологической части буржуазной надстройки, является основным мотивом почти всех разновидностей буржуазной идеологии и главным идейным оружием буржуазии в ее борьбе против коммунистического и рабочего движения, против мировой системы социализма. Социализм уничтожил социальные основы, рождающие и питающие индивидуализм, и создал новые стимулы, поощряющие яркость личности и раскрытие с пользой для общества ее самобытных сторон и задатков. Социализм вовсе не обедняет и не усредняет личности; напротив, яркость личности — это богатство социалистического коллектива. В ходе коммунистического строительства в СССР преодолевается наследие многовековой традиции индивидуализма. Лозунг коммунистической партии, сформулированный в программе КПСС — «Все во имя человека, для блага человека» [1],— ориентирует на то, чтобы обеспечить

[1] „Программа Коммунистической партии Советского Союза", „Правда", 1 ноября 1961 г., стр. 1.

формирование яркой, богатой духовно, чистой морально, гармонично и всесторонне развитой личности, подлинно свободной индивидуальности, лишенной всяких проявлений индивидуализма.

Моральный кодекс строителя коммунизма, сформулированный в программе КПСС, пронизан идеалами коллективизма, гуманизма, интернационализма, обеспечивающими свободу и яркость личности и полностью исключающими всякий индивидуализм. Буржуазный индивидуализм есть последняя историческая форма индивидуализма, он безусловно реакционен, не содержит в себе ни йоты прогрессивного и обречен историей на гибель вместе с капиталистической формацией. Коммунизм знает подлинную индивидуальность, полностью и навсегда освобожденную от индивидуализма.

Вызывает некоторое недоумение трактовка Г. Селзамом мотивов выступлений против социализма и коммунизма таких буржуазных идеологов, как Д. Дьюи и Э. Хаксли. Он пишет, что последние не могут принять средства борьбы за социализм и по этой именно причине они выступают также и против самой цели, то есть социализма (стр. 281). Это соображение Г. Селзама нам представляется искусственным, придуманным. В действительности дело обстоит гораздо проще: оба эти философа являются убежденными идеологами современного капитализма, они совершенно сознательно стоят на стороне капитализма как общественной системы и одинаково враждебно относятся и к революционным средствам борьбы рабочего класса, и к столь же революционным целям его великой освободительной миссии.

Книга Г. Селзама при всех ее отдельных слабостях и частных недостатках — яркий и боевой документ борьбы марксизма за научное решение этических и многих других социальных проблем против современной буржуазной идеологии, борьбы, происходящей в трудных для коммуниста условиях современной Америки.

Книга Г. Селзама — это научный труд, аналитически исследующий этические проблемы в их широкой постановке и в исторической перспективе. В ней мы находим и историческое исследование о меняющихся концепциях нравственной жизни, и очень глубокое размышление об отношениях между обществом и индивидом, и строго научный разбор моральных проблем в связи с отноше-

ниями личности с семьей, государством, нацией, в ней мы находим также боевую полемику с буржуазной «философией свободы» в защиту социализма и коммунизма как общественной системы и его подлинной и человечной свободы.

Наконец, книга Г. Селзама является также и свидетельством того, что наиболее одаренные, проницательные и честные представители американской интеллигенции тянутся к свету марксистско-ленинской идеологии, ищут в ней ответа на жизненные вопросы современности и нередко переходят на ее сторону. Развитие мировоззрения Г. Селзама и его переход на позиции марксизма-ленинизма является яркой иллюстрацией этого процесса.

Поэтому нет никакого сомнения в том, что советский читатель с большим интересом встретит русский перевод книги американского марксиста Говарда Селзама и найдет в ней научное и яркое изложение трудных и важных вопросов марксистской этики.

Выход в свет русского перевода этой книги заполнит некоторый пробел в советской философской литературе и будет способствовать более глубокому пониманию той напряженной идейной борьбы в защиту марксизма-ленинизма, которая ведется прогрессивными деятелями современной Америки.

В. Карпушин

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Эта книга, предлагаемая сейчас вниманию русского читателя, была написана еще в первые годы второй мировой войны. Направление мысли автора было обусловлено четырьмя важнейшими событиями предшествующего десятилетия. Первым был экономический кризис 1929 года, который, разбив иллюзии о непрерывном процветании в условиях капитализма, принес страдания миллионам американцев. Вторым явилось построение социалистической экономики в СССР, в стране с отсталыми промышленностью и сельским хозяйством. Третьим было возникновение нацизма в Германии, который являлся даже еще более опасной и угрожающей формой капиталистической реакции, чем возникший ранее итальянский фашизм. Четвертое событие — фашистский мятеж в Испании, который, судя по всем признакам, являлся генеральной репетицией новой мировой войны против социализма и даже против буржуазной демократии.

В этом мире переворотов и противоречий было просто невозможно для всякого человека, старающегося осмыслить происходящее в обществе, рассуждать о философии и этике и не попытаться при этом понять и истолковать такие события. Что такое добро? Что зло? Существуют ли объективные основания суждений об этом? На чью сторону, на сторону какого класса, какой социальной системы следует встать? Если традиционные вопросы о должном и дурном поставить в такой форме, то все социальные вопросы приобретут также и этический смысл, а все этические вопросы станут социальными. Вынесение моральных суждений в таком случае

станет не только неотъемлемой стороной повседневной жизни, но и существенным моментом всякого изучения прошлой и настоящей истории.

Перед лицом экономического кризиса, фашизма и угрозы войны я должен был поставить и попытаться решить определенные вопросы, на которые, как я полагал, не дали удовлетворительного ответа (или даже не подняли их) академически настроенные философы и теоретики морали. К счастью, у меня было достаточно времени, чтобы заняться под влиянием упомянутых событий изучением классиков марксизма-ленинизма. Изучение их натолкнуло меня на вопрос: а не был ли для них марксизм не только наукой об истории и указанием на то, как следует ее творить, но, кроме того, еще и руководством для вынесения наилучших по тому времени этических суждений?

Двадцать лет прошло с тех пор, как была начата эта книга. Положение в мире, к которому относилось написанное в книге, неузнаваемо изменилось. Поэтому при подготовке русского издания я пытался сделать текст столь же связанным с современностью, как он был связан с периодом второй мировой войны. Это не представляло большой трудности, так как социализм и капитализм, освободительная борьба в колониях и империализм, а также нищета в условиях изобилия существуют и в настоящее время. И, кроме того, миру снова угрожает война,— притом на таком уровне, который нельзя было представить в 1940 году, поскольку она ставит под угрозу само существование человечества.

Было бы не по-марксистски полагать, что человечество в состоянии творить историю при помощи и посредством идеалов и представлений о благой жизни [1]. Однако было бы отходом от диалектики отрицать все увеличивающееся значение моральных побуждений. Они формируются самими условиями нашего времени, для которого характерны фантастические крайности богатства и нищеты, знания и невежества в мировых масштабах, а также угроза ядерного уничтожения.

---

[1] Термин „благая жизнь" является весьма распространенным в современной буржуазной этике. Он означает идеальное состояние общества с точки зрения абстрактных принципов буржуазной морали.— *Прим. перев.*

Эта работа была издана на ряде языков во многих странах. Ее автор счастлив тем, что теперь она издается и в первой в мире социалистической стране. Именно благодаря построению социализма в Советском Союзе в ходе выполнения плана первой пятилетки внимание автора было впервые привлечено к классикам научного социализма. Они же показали ему возможность и необходимость построения человеком более человеческой жизни и более разумной формы общества, чем это было до сих пор на земле.

Нью-Йорк, октябрь 1960 года.

ВВЕДЕНИЕ

Бóльшая часть населения земного шара вовлечена в борьбу всемирно-исторического значения между двумя формами устройства общества. Одно из этих обществ называет себя «свободным». Его свобода в сущности является свободой или правом индивидов на частное владение землей и орудиями производства. То, что здесь подразумевается под свободой, является по существу такой экономической организацией общества, которая называется капитализмом. Другая форма общества — это социализм, основанный на общественной собственности на средства производства. Одно общество производит ради прибыли; другое — на благо человека.

Ввиду того что решается будущее человечества, люди должны задуматься над теми принципами, по которым действуют эти две формы общества.

Никогда еще не существовало такой путаницы в головах людей и такой угрозы мировой катастрофы. Но нигде и никогда не было перед людьми столь зримой возможности построить лучший мир. Будущее человечества зависит от того, удастся ли избежать войны и разрешить мирным путем конфликт между социальными системами, который принял форму соревнования между мировыми державами. Путаница в голове у некоторых людей связана также с тем, что не все является плохим на одной стороне и не все является хорошим на другой. Главное здесь — это вопрос о направлении: какая система обращена в будущее, какая из них прогрессивна, какая реакционна? Но даже этому вопросу предшествует вопрос о мире, и он может быть решен на деле только мирным путем.

Мировой кризис в материальной сфере проявляется и в моральном кризисе. Люди в смятении обращаются к религиозным учениям и классическим моральным

идеалам, в общем же ощущается серьезный недостаток в глубоком этическом анализе социальных проблем. Не существует общепринятых критериев для определения того, что является добром и злом, прогрессом и реакцией. Но несмотря на всю эту путаницу, со времени поражения фашистской оси и окончания второй мировой войны все же был достигнут определенный прогресс в моральной мысли. Это произошло в значительной мере в результате героической борьбы в Азии, Африке и Латинской Америке, народы которых добились независимости от своих прошлых правителей-империалистов. С моральной точки зрения особое значение имеет тот факт, что народы добиваются не только самоуправления, но и всемирного признания их права на самоуправление. Колониальная система рушится со все увеличивающейся быстротой, и теперь уже никто не осмеливается открыто защищать колониализм с нравственной точки зрения. После поражения фашизма в значительной мере были ослаблены позиции расизма; он стал в такой же степени вызывать отвращение в теории, в какой он становится все более невозможным на практике. Борьба угнетенных масс придает все новое значение свободе. Выбор между нищетой и изобилием, между равенством возможностей и эксплуатацией стал не только экономической и политической, но и моральной проблемой. Сказать, что это моральные вопросы, еще не значит утверждать, что они могут быть решены при помощи молитвы или этических формул. Это значит лишь, что данные вопросы касаются благополучия и несчастья людей, что они затрагивают то, как понимается желаемое или лучшее положение вещей, и что́ при этом выступает основой суждений о добре и зле,— то есть что все эти вопросы относятся к предмету науки этики. Но традиционная этика страдает тем же самым недугом, что и мир, продуктом которого она является. Требуется новая этика, новая концепция нравственности, свободная от пороков, присущих классу эксплуататоров, от жестокости и стяжательства современного общества. Но возможна ли такая этика? Где ее следует искать? Поможет ли она нам делать правильные оценки и проложить верный курс в разбушевавшемся мире?

Веками бесчисленное множество людей трудилось и умирало, не пользуясь благами этической теории. Они

были тружениками, а не профессиональными этиками. Они только и делали, что трудились, не зная учения этиков о том, что только жизнь, посвященная интеллектуальным занятиям, считается достойной человека. Они жертвовали собой во имя семьи, рода и класса, оставаясь в неведении и относительно философской доктрины, согласно которой своекорыстный интерес является единственным побудителем поступков. Часто они относились с добротой друг к другу из дружеского расположения и из чувства сострадания и ощущали при этом, что поступают хорошо, совсем не предполагая того, как один из философов станет проповедовать, будто истинно нравственными являются только такие поступки, которые совершаются ради самого долга [1]. Они боролись за блага на земле, мало рассчитывая на то, что им было обещано на небе. Однако этики провозгласили, что без надежды на будущую жизнь люди перестанут жить сами и производить на свет потомство. Эти простые люди, может быть, и не знали что́ такое «благо», но зато они знали, чего они хотели и в чем нуждались.

По мере того как развивалась цивилизация, те немногие, которые находились в благоприятных условиях и которых классовое положение почти неизменно освобождало от борьбы за существование, стали задаваться вопросами о смысле жизни: в чем состоит справедливость и добро? Что является дурным и что злым? Что представляет собой идеальная жизнь человека? Это были этики, пророки и философы. Они задавали глубокомысленные вопросы и давали на них глубокие ответы, но, к сожалению, этим моралистам были присущи два больших недостатка. Будучи обычно оторванными от борьбы за средства существования, они пытались найти благо в чем-то абстрактном и возвышенном или в каком-то чисто субъективном собственном состоянии. И, далее, пользуясь взглядами какого-то конкретного социально-экономического порядка, они были склонны отождествлять справедливость и благую жизнь с тем типом общества, в котором жили сами, и с его увековечением.

На одном полюсе была жизнь, лишенная отвлеченной мысли, жизнь людей, согнутых под бременем труда и за-

---

[1] Имеется в виду моральное учение Иммануила Канта, немецкого философа-идеалиста XVIII—XIX веков.— *Прим. перев.*

бот о производстве и воспроизводстве; на другом полюсе — царство спекулятивной мысли и исследований, настолько далеких от реальной борьбы за поддержание жизни, что казалось очевидным, будто благо следует искать где угодно, только не в производстве. Иначе и не могло быть ввиду разделения труда, которое раскололо общество на более или менее открыто антагонистические классы, один из которых производил все необходимые блага жизни как для себя, так и для другого класса. Ввиду того что таково было положение большей части человечества со времени возникновения письменности, естественно, что вся спекулятивная этика должна была в той или иной форме отражать классовые отношения между людьми и обусловливаться ими. Ярким примером этого является этическая концепция Аристотеля, для которого рабы, женщины и бедняки в общем не способны на истинно добродетельную жизнь. Но, что гораздо более важно,— это широко распространенные попытки ограничить проблемы этики и «благой жизни» абстрактными вопросами добродетели или хороших и дурных поступков в полном отрыве от рассмотрения конкретных условий жизни. Вот почему вся классическая традиция этической мысли при всех своих достижениях по сей день ограничивается решением узких вопросов о «правильном» и «неправильном» [1], сосредоточивающихся вокруг концепции добродетельного индивида, и до сих пор остается в блаженном состоянии неведения относительно более широкого и конкретного понятия материального и культурного благосостояния всего человечества.

То, что в каждом обществе имеется тенденция производить «добродетели» (а зачастую также и пороки), необходимые для его сохранения, давно стало банальностью. Но с возникновением политического общества,

---

[1] Понятия правильного и неправильного (right and wrong) являются в буржуазной этике одними из самых важных и употребляются наряду с понятиями добра, зла и долга. Слово „right" у английских и американских моралистов имеет следующие смысловые оттенки: „хороший", „подобающий", „совершенный как следует" (поступок), затем — „должный", „подчиняющийся моральной норме", „правильный"; слово „wrong" означает „неправильный", „неподобающий", „дурной", „противоречащий обычаю и норме". В русском издании эти термины переводятся в зависимости от контекста.— *Прим. перев.*

основывающегося на частной собственности, добродетель и порок стали рассматриваться с точки зрения того, как они служат делу сохранения существующих в данном обществе отношений собственности, и изменяются вместе с развитием характера этих отношений. Если кто-либо в этом усомнится, ему достаточно будет задуматься над тем, как существовавший в средние века запрет на ссужение денег под проценты, считавшееся ростовщичеством, сменился на благосклонное отношение церкви к такому способу накопления денег. Бенджамен Франклин [1] же прославлял бережливость, так как деньги обладают способностью воспроизведения, они порождают большее количество денег, которое, будучи отдано в долг, порождает еще больше денег, ad infinitum [2]. Но самое важное для понимания современного мира с этической точки зрения состоит не в том, что моральные представления изменяются, и не в том, что они связаны с конкретным социально-экономическим устройством. В просвещенных кругах оба эти положения стали общим местом. Действительно важное обстоятельство состоит в том, что классовая природа всех существовавших в истории обществ лишила наши моральные кодексы и этические теории прочной основы, каковою являются конкретные потребности и условия жизни, и, следовательно, лишила их истинной связи с проблемами и трудностями, встающими перед человеком в современном мире. Это в равной мере относится и к спиритуалистической морали, якобы основывающейся на повелениях бога или на голосе моральной совести, и к метафизико-материалистической этике, основывающейся на принципах эгоизма и личного наслаждения.

Многим мыслителям, которые видят эту проблему, казалось, что ее решение состоит в нахождении «вечных» и всеобщих принципов, которые стоят над классовыми конфликтами в обществе. Однако результаты такого подхода оказываются неудовлетворительными ввиду того, что попытки применения всеобщих принципов наталкиваются на существующие отношения собственности,

[1] Бенджамен Франклин — американский политический и государственный деятель XVIII века, борец с феодально-аристократической идеологией, ученый, просветитель и философ; в этике развивал разновидность теории „разумного эгоизма". —*Прим. перев.*

[2] Ad infinitum (*лат.*) — и так до бесконечности.—*Прим. перев.*

которые не могут быть изменены одной лишь силой ничем не подкрепленных моральных заповедей. И, кроме того, претензия на вечность и всеобщность часто бывает завесой, скрывающей лежащее в их основе принятие status quo [1]. Конечным результатом попыток применения этих «вечных» принципов к не подчиняющейся им реальности бывает лишь дальнейшее обострение конфликта между тем, что есть, и тем, что должно быть; иными словами — фактом и ценностью.

Одним из выражений этого метафизического подхода является лозунг, который получил какое-то распространение даже в рабочем движении: «Справедливая плата за справедливый труд». Но кто определит и с помощью каких критериев, что́ составляет справедливую плату и справедливый труд? Владелец промышленного капитала стремится как можно больше увеличить рабочий день и уменьшить, насколько это возможно, заработную плату. Рабочий столь же естественно стремится получить возможно большую плату за возможно меньшее количество часов труда. Для буржуазного либерала решение этого противоречия не представляет никакой трудности. Капиталист, рассуждает он, должен получить справедливую прибыль за свои капиталовложения, а рачий — достаточный отдых для восстановления сил и достаточное количество денег, чтобы содержать себя и свою семью на «приличном» уровне или «в соответствии с американским уровнем жизни» или чем-то подобным. Но замена слова «справедливый» другими словами нисколько не приближает проблему к решению. Что составляет справедливую или разумную прибыль? Что такое жизнь на приличном уровне? Как показал Маркс в «Капитале» на основе подробного анализа рабочего дня в английской промышленности, здесь имеет место столкновение одного права с другим, и он делает вывод: «При столкновении двух равных прав решение принадлежит силе» [2].

Признание этого взаимоотношения сил полностью опровергает либеральную точку зрения. Если рабочий день в любое данное время является результатом соотношения сил — коллективного капитала, или класса

---

[1] Status quo (*лат.*) — существующее положение.— *Прим. перев.*

[2] К. Маркс, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1952, стр. 240.

капиталистов, и коллективного труда, или рабочего класса, то традиционные моральные понятия играют в лучшем случае ничтожную роль и отдельному человеку остается лишь встать на ту или другую сторону. Но в таком случае конфликт между этими двумя борющимися силами, по-видимому, находится вне сферы морали, а на чью сторону становится тот или иной человек, это определяется по большей части его классовым положением в социальной системе, хотя иногда также и соображениями духовного и морального порядка. Классовая борьба существует как реальность вопреки всем попыткам изгнать ее из действительности с помощью заклинаний, и марксизм считает, что в условиях существующего при капитализме антагонизма между экономическими интересами обращение к «чистым» и «вечным» принципам разумности и справедливости не только бесполезно, но и имеет тенденцию скрыть глубоко коренящийся реальный конфликт, который как раз и следует преодолеть. Понятие справедливости в отношениях между капиталом и трудом в сущности равноценно справедливости во взаимоотношениях между участниками боя быков: здесь тоже существуют правила, но быка всегда закалывают, даже если тот или другой тореадор бывает сбит с ног. Рабочий всегда должен давать прибыль тому, кто покупает его рабочую силу, в противном случае ее покупатель становится банкротом. Все моральные суждения относительно того, как рабочий это делает или какую прибыль он дает, подразумевают принятие этого отношения. В этом сущность либеральной морали. Она требует, чтобы с быком обошлись честно, чтобы его закололи строго по правилам. Но как быть, если сами эти отношения несправедливы и аморальны? С какой точки зрения и по каким критериям можно судить об этом? В этом и заключается величайшая этическая проблема нашего времени.

Некоторые экономисты обвиняли Маркса в моральной предвзятости, состоящей якобы в том, что он защищал интересы рабочего класса, и на этом основании упрекали его в ненаучности. Некоторые философы же ставили ему в вину то, что он отрицал в науке всякие моральные соображения и занимался исключительно научным экономическим анализом и предсказаниями относительно будущего.

Эти два направления критики, если их сопоставить, указывают на одну существенную черту во всем мышлении Маркса. Маркс был великим экономистом, его взгляды включали и моральные соображения, и он посвятил себя служению делу рабочего класса. Чего эти критики не могут понять, так это того, что научность политэкономии Маркса, его защита интересов рабочего класса и его моральные суждения взаимно требуют и дополняют друг друга; это автор и попытается показать в данной книге. Автору предстоит также показать, что нет никакого противоречия в том, что Маркс встал на сторону рабочего класса в его борьбе с капиталом и в то же время не признавал никакого абстрактного права, в соответствии с которым можно было бы оценивать позиции этих двух сторон. Решение вопроса заключается в том, что, согласно марксизму, существуют такие моральные принципы, в соответствии с которыми можно производить оценку классовой борьбы, хотя эти принципы и порождены самой классовой борьбой, а не стоят над ней. Или же, иными словами, в противоположность буржуазному либералу марксист, основываясь на конкретном историческом анализе природы капиталистической экономики, считает, что моральное превосходство на стороне рабочего класса, поскольку современный рабочий класс в своей борьбе за улучшение условий жизни, которая в конце концов под руководством его партии переходит в борьбу за социализм, вырабатывает свой *классовый* кодекс морали, который является единственной истинно *человеческой* нравственностью. С другой стороны, анализ показывает, что претензия на беспристрастность в моральных вопросах на этику, стоящую над классами, является либо иллюзией, либо попыткой сознательной защиты существующих отношений между классами. Показать, почему это так, составляет одну из задач этой книги. Здесь же достаточно будет отметить явное противоречие в самой этой претензии буржуазных моралистов, которое состоит в том, что их якобы беспартийная или надклассовая нравственность на самом деле является партийной и несовместима с истинным человеческим прогрессом. В то же время открыто партийная нравственность рабочего класса несет в себе идеалы величайшего расцвета человечества и, следовательно, в этом смысле есть высшая объективная нравственность.

Но каково основание суждений о «правильном» и «неправильном»? Что такое «благая жизнь» и как ее можно определить? Марксизм дает ответ и на эти вопросы; этот ответ содержит в себе элементы как относительного, так и абсолютного. Маркс считает, что «право никогда не может быть выше, чем экономический строй и обусловленное им культурное развитие общества»[1], и вместе с тем он доказывает, что право и справедливость в абсолютном смысле находятся на стороне современного пролетариата. Решению этой проблемы, а также вопроса об основании суждений о «правильном» и «неправильном» в целом посвящена третья глава этой книги. Первая глава имеет целью показать, что великие моральные проблемы нашего времени являются результатом исторического развития капитализма, в котором подъем сменился упадком. Во второй главе дается обозрение некоторых изменений в моральных идеалах, происшедших в ходе человеческой истории. Здесь делается попытка продемонстрировать истинность приведенного выше положения Маркса, особенно применительно к столкновению ценностей современного капитализма, с одной стороны, и социализма и социалистического движения — с другой. В четвертой главе рассматривается то, как в современной буржуазной науке отрываются друг от друга моральные ценности и факты, как с помощью марксизма они могут быть воссоединены и как в этом случае станет возможным определить, в чем состоит добро и зло, хорошее и плохое и «благая жизнь» вообще.

В остальной части книги рассматривается положение в тех областях, для которых особенно характерны разногласия и путаница в моральных вопросах, и делается попытка разработать марксистский метод их решения. Эта задача облегчается благодаря существованию социалистического общества в ряде стран, что уже сейчас указывает путь к решению многих самых запутанных этических проблем, которые стоят перед человечеством. В заключительной главе анализируется смысл трех основных понятий, затрагиваемых во всяком рассмотрении моральных ценностей. Два из них, свобода и необходи-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 15.

мость, существовали в этической мысли со времен древних греков. Третье, понятие прогресса в применении к этике, возникло во время Французской революции и с тех пор все более волновало этиков, так как капитализм постоянно не выполнял своих обещаний ничем не ограниченного прогресса, если исключить, да и то с большими оговорками, сферу развития средств производства.

Каждому должно быть ясно, что этика касается таких больших вопросов, о которых говорилось выше как о теме данной книги и которые затрагивают основы всякого социального и политического конфликта в современном мире. Многие, живя в мире, которому угрожает война, сознают, что они стоят перед выбором между прогрессом и реакцией, свободой и рабством, демократией и фашизмом. В этих вопросах и во всякой иной важной проблеме, стоящей перед нами, будь то нахождение наилучшего пути защиты американской демократии или сохранения мира, устранение расовых антагонизмов или решение проблем безработицы и нищеты в сельских районах, установление мирных отношений между суверенными государствами или уничтожение колониальной эксплуатации,— во всех этих вопросах люди апеллируют к той или другой системе моральных ценностей.

В марксизме, который так часто обвиняли в стремлении устранить моральные соображения из человеческой жизни и истории, всячески подчеркивается, что моральные вопросы возникают во всякой ситуации. Но это не значит, что марксизм стоит на ложной точке зрения абсолютного права; это значит лишь то, что учение марксизма выражает реальные потребности и интересы рабочих и фермеров, средних слоев и интеллигенции, негритянского народа, эксплуатируемых народов колоний и граждан социалистических стран. Короче говоря, марксизм стоит на точке зрения «всего прогрессивного человечества», и поэтому только марксистская позиция соответствует высшей нравственности. Марксизм не отметает в сторону, а усваивает моральные высказывания великих пророков, мудрецов и философов прошлого и вкладывает в них новый смысл. Его высшей моральной целью является осуществление желания людей жить в изобилии.

Глава I

КАПИТАЛИЗМ И ЭТИКА

Более четырехсот лет назад, еще когда капиталистическая экономика в Англии только что начала развиваться, сэр Томас Мор написал свою «Утопию». В ней он подверг критике первые признаки зарождающегося тогда капитализма и нарисовал картину общества, в котором вся собственность стала общественной. Он не мог предвидеть тех громадных успехов в развитии производительной способности человека, которые будут достигнуты капитализмом, и поэтому его утопическое общество основывалось на существовавшей тогда технике производства. Но он ясно видел зло, присущее процессу первоначального капиталистического накопления,— концентрацию богатств за счет экспроприации земли у народа, пиратства, грабежа колоний и прочих мер, которые предшествовали эксплуатации наемного труда в промышленности. Некоторые из тех зол, которые подметил Мор, не только поразительно современны, но олицетворяют собой капиталистический строй общества. Овцы для Мора были символом стяжательства, производства для рынка, столь характерных для нового строя и той переоценки, в результате которой товары становятся более важными, чем люди.

«Ваши овцы,— говорит у Мора представитель утопического общества английскому кардиналу,— обычно такие кроткие, довольные очень немногим, теперь, говорят, стали такими прожорливыми и неукротимыми, что поедают даже людей, разоряют и опустошают поля, дома и города... Они сносят дома, разрушают города... Но если даже количество овец сильно возрастет, то цена на шерсть все же нисколько не спадет... Ведь это дело попало в руки немногих и притом богатых людей, которых

никакая необходимость не вынуждает продавать раньше, чем это им заблагорассудится, а заблагорассудится им не раньше, чем станет возможным продать за сколько им заблагорассудится»[1].

То, что овцы сделали с землепашцами у Мора, трактор делает в настоящее время с тысячами фермеров, а автоматизация — с фабричными рабочими. Ибо не овцы и не тракторы сгоняют людей с их земли, а господствующие в обществе экономические отношения. При капитализме эти отношения принимают совершенно безликий характер, настолько нечеловеческий, вещный, что они кажутся вовсе не отношениями людей, а чисто предметными отношениями товаров, применительно к которым моральные суждения неуместны. В начальный период возникновения капитализма такой гуманист, как Мор, еще мог задавать вопрос, является ли новая экономика добром, или «подобающей», с точки зрения ее воздействия на жизнь человека. Но вот новая система развилась и достигла поистине чудесных результатов в промышленности, торговле и сельском хозяйстве. Огромная концентрация капитала и производства, механизированное и поставленное на научную базу сельское хозяйство, производство с помощью наемного труда для общенационального, а затем для международного рынка подняли способность человека производить материальные блага на такой уровень, о котором Томас Мор и его современники не могли даже и мечтать. И тем не менее спустя четыре столетия мы должны вновь подвергнуть изучению эту систему экономических отношений, чтобы еще раз решить, на этот раз на новом уровне, способствует она или препятствует удовлетворению потребностей и интересов людей. Для этики, как будет объяснено ниже, центральная проблема заключается не в том, *был* ли капитализм хорошей или плохой системой, а в том, *является* ли он — как результат своего развития, достижений и ограниченностей — наилучшей возможной сейчас системой организации экономических отношений между людьми.

В экономической сфере капитализм, можно сказать, неизмеримо увеличил власть человека над природой, осуществляемую с целью удовлетворения его материальных

[1] Т. Мор, Утопия, Изд. АН СССР, М.—Л., 1947, стр. 57 и 59.

потребностей. Получив энергию пара и электричества и использовав ее в огромных машинах, капитализм сделал возможным то, чтобы гораздо меньшее число рабочих стало производить бесконечно больше средств существования человека, чем все люди могли бы произвести четыреста лет назад, при самой жестокой рабовладельческой системе. Технический прогресс сделал такие успехи, что если бы, например, в Америке, где капитализм получил наиболее полное и свободное развитие благодаря тому, что его меньше, чем в других странах, тормозили пережитки феодальных отношений, каждое промышленное предприятие работало на полную мощность и были заняты все желающие получить работу, то (в условиях производства на мирные цели, разумеется) каждый мужчина, женщина и ребенок могли бы жить в условиях, о которых и не мечтали проповедник примитивного коммунизма эпохи Реформации Томас Мюнцер и католический социалист-утопист Томас Мор. В земледелии — в результате применения научной агрономии и машин для вспашки, культивации, посева и сбора урожая — небольшая часть населения может произвести больше самой питательной и вкусной пищи, чем необходимо для пропитания всего населения, тогда как, скажем, в царской России восемьдесят процентов населения нередко не могли произвести количество пищи, достаточное для того, чтобы хотя бы только прокормить себя и остальные двадцать процентов населения. Благодаря подобным достижениям в развитии транспортных средств на земле не существует такого места, которое было бы настолько недоступно, чтобы его жители не могли получить из другой части мира всего того, в чем они нуждаются, или поставлять свои продукты в другие районы.

Здесь нет необходимости подробно рассматривать эти факты. Важно лишь отметить, что они не являются просто случайными продуктами капитализма. Они не могли иметь место при какой-либо предшествующей системе экономических отношений. Рабство, например, препятствовало развитию машинной техники и использованию энергии. Феодализм по самой своей природе не мог организованно производить товары для национального рынка, не говоря уже о международном рынке. Для этого требовались частный капитал, свободный рынок, наемный труд свободных работников и непрерывная конку-

ренция из-за прибыли. Это, конечно, не означает, что в настоящее время развитие промышленности не может происходить каким-либо другим образом. В Советском Союзе благодаря новым, социалистическим производственным отношениям, планированию всей экономики и самопожертвованию и энтузиазму советского народа, руководимого коммунистической партией, развитие промышленности осуществлялось почти совершенно без частного капитала и гораздо более высокими темпами. Но достижения советского народа стали возможными благодаря предшествовавшему развитию техники в других странах, так что с исторической точки зрения остается верным, что такое развитие производства было достигнуто благодаря капитализму.

В социальной и политической сферах общества капиталистический строй также осуществил поразительные преобразования. Идеи личной и политической свободы, парламентарного управления и демократии, а также равенства прав всех людей являются историческим продуктом капиталистического строя. Они неотделимы от громадного развития производительных сил и являются его предпосылкой и побочным результатом. Эти идеи и институты развивались в процессе борьбы поднимающегося класса буржуазии против старого строя, и хотя их форма была далека от совершенства, они показали себя соответствующими капиталистическим экономическим отношениям. Сами по себе такие идеалы, как право всех детей на получение того образования, которое способны предоставить им родители, независимо от социального происхождения, национальности и убеждений, и право заниматься любым делом, независимо от социального положения родителей, являются громадным достижением, хотя капиталистическая практика далека от их осуществления. Неподдельная ненависть к фашизму, испытываемая многими искренними приверженцами капиталистической системы, говорит о том, что буржуазно-демократическому сознанию ненавистна мысль об отказе от ее некоторых великих достижений.

Наконец, в области здравоохранения и медицины, развлечений и культурного отдыха капитализм достиг успехов, о которых не смели и думать несколько столетий назад. В самых высокоразвитых капиталистических странах массовые эпидемии чумы исчезли так же, как

дронт[1] или динозавр. Многие из болезней, которые были бедствием для человечества, побеждены, в то время как страдания, приносимые другими болезнями, такими, как слепота, глухота и физическое уродство, облегчены. Бóльшая часть населения в развитых капиталистических странах не только грамотна, но имеет какие-то знания о технике и по крайней мере хоть как-то знакома с культурой прошлого. В последние годы кино и радио, несмотря на свои идеологические недостатки, явились не только средствами развлечения, но и средствами распространения культуры среди огромных масс людей, даже живущих в самых отдаленных районах. Парки, спортивные площадки, пляжи, летние лагеря и автомобильные путешествия предоставляют возможность здорового отдыха миллионам людей, которые еще только поколение назад не имели представления о таких вещах. Борьба, происходившая в Америке в тридцатых годах, дала рабочим в основных отраслях промышленности, оплаченные отпуска, оформленные в значительной части в виде коллективных договоров. Положительные стороны капитализма представляют собой несомненное благо для тех миллионов людей, которым никакая предшествующая форма общества не давала ничего, кроме нескончаемого бессмысленного и утомительного труда, полуголодного существования, болезней и ранней смерти.

Но какое отношение все это имеет к этике, к вопросам о правильном и неправильном, к добродетели и добродетельному поведению? Добродетельную жизнь, скажет нам традиционный моралист, можно вести в любых условиях; спиритуалистам же кажется, что человечество идет навстречу своей гибели, становится «мягкотелым и вялым» из-за своего пристрастия к материальным благам и в результате этого отворачивается от «высшей духовной реальности». На этом основании предается проклятию всякое материальное благодеяние по отношению к массам. Но если этика должна заниматься вопросами благосостояния людей и их способности свободно и сознательно добиваться своих целей, а также вопросами гармонического сочетания этих целей, то основания этики надо искать в экономических и социальных отношениях, в рамках которых протекает жизнь во всей ее полноте.

[1] Вымершая птица.— *Прим. перев.*

Кроме того, как мы увидим позднее, моральные системы всех времен являются продуктом реальных условий жизни соответствующих эпох и относятся именно к ним; поэтому изучение этих условий должно предшествовать всякой попытке вынесения моральной оценки или установления моральных норм. Но беда в том, что в большинстве этических теорий суждения о добродетели и нравственном поведении отрываются от той социальной обстановки, применительно к которой они только и имеют какой-то смысл.

Отрицательной стороной капитализма является порождение совокупности социальных условий, которые — в чем все согласны — отнюдь не такие, какими они были провозглашены подымающейся буржуазией. И независимо от того, считать ли их необходимым продуктом капиталистической экономики или результатом тех трудностей, которые должны быть еще преодолены, они являются бедствием для сотен миллионов людей и причиной тревоги для тех немногих, которые опасаются, что если эти условия нельзя улучшить, то эти немногие могут утратить свое положение в обществе. Короче говоря, эти бедствия — нищета и безработица, колониальный гнет, расовая и религиозная дискриминация, экономические кризисы, войны и мировая дезорганизация.

Если у Томаса Мора вызывал тревогу факт, что массовое выращивание овец приводило к тому, что крестьяне сгонялись с земли и впадали в нужду и нищету, то как ужаснулся бы он при виде хронической безработицы в Англии начиная с 1880 года или при виде того, что одна треть населения в самой богатой стране мира «является плохо обеспеченной жильем, пищей и одеждой»! В условиях возрастающей производительности труда как в промышленности, так и в сельском хозяйстве обнищание, будь то абсолютное или относительное (то есть по сравнению с тем высоким уровнем жизни, который капитализм сделал возможным), является анахронизмом. И тем не менее обнищание представляет собой трагическую реальность по крайней мере для пятидесяти миллионов людей в Америке, а относительное обнищание — реальность еще для многих миллионов. Капитализм лишил подавляющее большинство людей собственности на землю и орудия производства. Эти люди целиком зависят от спроса на их рабочую силу со сто-

роны владельцев заводов, шахт, транспортных средств и т. д. И если рабочие не объединены в крупную организацию, наниматели дают им самую низкую заработную плату, которую рабочих заставляет принять ситуация. При капитализме человек занимается бизнесом, как говорят, не ради здоровья, а ради прибыли. Это относится и к держателям акций, которые, приобретя количество денег, превосходящее их повседневные потребности, обращают эти деньги в капитал, то есть вкладывают их в дело сами или через маклеров, рассчитывая на получение прибыли в форме периодических дивидендов. Им требуется лишь одно — чтобы чеки на дивиденды поступали регулярно. В газетах и журналах было поднято много шума по поводу того, что многие рабочие имеют акции и, таким образом, участвуют в прибылях. Однако самые последние данные показывают, что, хотя полмиллиона семей, получающих зарплату, имеют акции, семья Дюпонов имеет акций в десять раз больше, чем все держатели акций, получающие зарплату [1]. В то время как почти десять миллионов людей в Америке владеют какими-то акциями и таким образом в очень незначительной мере участвуют в прибылях капиталистического предприятия, в 1940 году двадцать пять процентов общих акций принадлежало всего десяти тысячам человек, а семьдесят пять тысяч человек владели половиной всех акций, находящихся в собственности частных лиц [2]. Следовательно, лишь весьма немногие являются действительными собственниками нашей промышленности. Они определяют, что́ будет производиться, какая заработная плата будет выплачиваться, какие будут условия труда и даже то, какая политика будет проводиться правительством в отношении большого бизнеса.

Несколько десятков семей владеют контрольным пакетом в наиболее важных и имеющих решающее значение отраслях промышленности и таким образом контролируют бо́льшую часть нашей экономической жизни. Они скопили такие баснословные состояния, что мало кто может себе представить, что́ на деле означает владеть таким богатством. Они живут в роскошных особняках, имеют свои собственные пароходы и железнодорожные

---

[1] V. Perlo, The Empire of High Finance, p. 37.
[2] „New York Gerald Tribune", 1940, October, 3.

вагоны и переселяются, подобно птицам, со сменой времен года. Но эти люди в действительности не управляют теми огромными промышленными предприятиями, которые являются их собственностью. Зачастую они мало что о них знают. Нередко они нанимают за двести-триста тысяч долларов в год специалистов, которые выполняют за них всю работу и единственная задача которых состоит в том, чтобы извлекать прибыль. Эта финансовая олигархия имеет в обществе широкую сеть связей, и те, кто принадлежит к ней, вступают между собой в браки точно так же, как это делали обычно короли в экономических и политических целях. Цифры, относящиеся к 1937 году, показывают, например, что пятнадцать из двухсот наших самых больших корпораций контролировались в то время тремя семьями (Дюпонами, Меллонами и Рокфеллерами) и что их доля в этих корпорациях оценивалась в один миллиард четыреста тысяч долларов[1]. К 1956 году состояния этих трех семей оценивались в сумму почти двенадцать миллиардов долларов[2].

Большинство этих крупных промышленных собственников никогда не встречали и даже близко не видели ни одного рабочего, чьим трудом создаются их состояния. Часто имена этих собственников даже неизвестны их рабочим, число которых иногда составляет десятки тысяч. Отношения здесь совершенно безличные. Все регулируется законами и контрактами. Я нанимаю тебя на работу за столько-то в день, в неделю или за единицу продукции тогда, когда я могу извлечь из твоего труда прибыль. Ты должен трудиться честно и усердно, и я буду регулярно платить тебе — пока мне это угодно. Таков характер отношений между собственниками капитала и рабочими. Но какое отношение это имеет к этике? Только то, что десятки миллионов живут в нищете, а миллионы людей не могут найти никакого надежного источника пропитания и что вся экономическая жизнь страны и всего капиталистического мира в сущности управляется интересами этих собственников заводов, фабрик, шахт и железных дорог.

Этот анахронизм — существование нищеты в эконо-

---

[1] TNEC, Заключительное сообщение, стр. 91.
[2] V. Perlo, op. cit., p. 45.

мически высокоразвитых странах — представляет собой следствие того, что целью капиталистических экономических отношений является производство прежде всего прибыли, а уже затем товаров. Фабрика построена не для того, чтобы изготовлять обувь, в которой нуждаются люди. Она построена потому, что, если люди нуждаются в обуви, ее изготовление может принести прибыль. Ни при каких других условиях обувь не производится, и она производится не в большем количестве, чем то, которое, по мнению предпринимателя, обеспечит максимальную прибыль на вложенный капитал. Точно так же обстоит дело и со всеми другими продуктами потребления — от булавки до автомобиля и дома. Точно так же и со средствами производства — от машин, изготовляющих продукты потребления, до тех машин, которые производят машины. Таким образом, прибыль, а не какие-либо разумные человеческие соображения определяют то, что производится. Капиталистическая «анархия производства» приводит не только к нищете среди изобилия, но и к неслыханному расточению как естественных, так и человеческих ресурсов, к бешеной и бессмысленной экономической лихорадке внутри страны и к угрозе войны на международной арене.

Капитализм исчерпал свои возможности. Его время прошло, и уже давно. Он обещал все, достиг многого, но в дни своего увядания представляет собой неприглядную картину. Социализм уже не является утопической мечтой, чем-то таким, о чем, говоря словами Томаса Мора, «мы можем мечтать, но на что не можем надеяться»; социализм реально существует на значительной части земного шара, он принес новую жизнь почти миллиарду людей. Курс, который был проложен Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом в теории, сейчас реализуется практически. При социализме ликвидированы безработица, капиталистическая аномалия нищеты среди изобилия, расовая ненависть и неравенство, эксплуатация человека человеком.

Но какое отношение все это имеет к изучению этики? В книгах по этике по большей части игнорируются эти вопросы, в то время как каждый, кто слушает радио, читает наши газеты и журналы и занимается какой-либо общественной или политической деятельностью, знает, что здесь кроется главная моральная проблема нашего

времени. Она лежит в основе всякого этического вопроса, который обсуждают наши современники. Всякая дискуссия о свободе или личной неприкосновенности, о правах и обязанностях, о справедливости и равенстве, о семье, домашнем очаге и родине, о всемирной организации, борющейся за мир и братство между людьми, имеет свои корни в природе загнивающего капитализма и в том вызове, который ему бросает социализм, идущий ему на смену. Обсуждается ли вопрос об Объединенных Нациях, о всемирной федерации или мирном сосуществовании; идет ли речь о браке, разводе и сохранении семьи; о преступлении и наказании, свободе вероисповедания или правах профсоюзов; об «издержках производства» фермеров, о предоставлении избыточных продуктов безработным или о сумме, выделяемой из бюджета на образование,— все эти и многие, многие другие вопросы являются и моральными проблемами. Они затрагивают широкие проблемы ценности и в настоящее время неизменно принимают новый оттенок благодаря сосуществованию капитализма и социализма как различных форм экономических отношений между людьми. Еще никогда со времени американской и французской революций перед цивилизацией не стояли так прямо и неотложно такие вопросы: что представляет собой благая жизнь? Существует ли прогресс и каковы его критерии? Стоит ли бороться за что-либо, и если стоит, то за что? Что придает избранной людьми цели такое значение, что за нее стоит проливать твою и мою кровь? Состоит ли смысл человеческой жизни в том, что «человек человеку — волк» и что должны выживать «наиболее приспособленные» и самые жестокие? Является ли жизнь процессом саморазрушения и самоуничтожения?

Это великие этические проблемы нашего времени. И на них не обращается должного внимания ни в журналах, ни в газетах, ни в публичных лекциях. Чего у нас не понимают, что намеренно смазывается, скрывается или безосновательно отрицается, так это то, что в этих проблемах всегда присутствует экономический вопрос, вопрос о том, победит капитализм или социализм, вопрос, который подразумевается при любом решении этих проблем. К сожалению, большинство из тех, кто пишет труды по этике, сами того не сознавая, прочно привязаны к существующему строю и могут подходить к эти-

ческим проблемам только с точки зрения капиталистической системы. Но по причинам, которые будут показаны в последующих главах, большинство из них идет даже значительно дальше. Эти авторы делают широкие обобщения и распространяют свои выводы на все времена, как будто капитализм — это вовсе не особый вид общества, как будто решаемые ими вопросы — это абстрактные и чисто теоретические проблемы, не зависящие от тех существующих условий и исторических процессов, которые были здесь обрисованы. Специальной задачей данной книги является, во-первых, показ тесной связи между возникающими перед нами экономическими и моральными проблемами и, во-вторых, доказательство того, что марксизм не оставляет этические вопросы без внимания, а представляет собой единство объективной науки об обществе и самых высоких моральных идеалов за всю историю человечества.

Если признать, что две величайшие проблемы современности — это нищета и война, то в таком случае авторы наших учебников по этике проглядели самое важное. Но еще более ошибочным является взгляд, будто то, что является моральной проблемой, не имеет отношения к экономике, вообще к чему-либо материальному и не может быть решено с помощью методов, которые выработала современная наука [1]. Мы должны избежать обеих этих ошибок, которые в разной мере являются продуктами буржуазного мышления. Приведем несколько простых примеров. Всем известно, что миллионы детей в Нью-Йорке нуждаются в летнем отдыхе за городом. Все, что для этого необходимо, легко достать или построить. Но так как организация летних лагерей для

---

[1] Автор имеет в виду точку зрения, получившую за последние десятилетия широкое распространение среди буржуазных этиков. Согласно этой точке зрения наука может ответить на вопросы о том, что есть, какие факты достоверны и какова связь между ними. Этика же, поскольку она занимается-де не тем, что есть, а тем, что хорошо и что плохо, что такое добро и что такое зло и что человек должен делать, не является наукой и не может использовать научную методологию, она якобы совершенно специфическая область человеческого мышления. Домыслы об „уникальности" этики нужны буржуазным теоретикам для того, чтобы затем либо доказывать, что все положения нравственности произвольны и безосновательны, либо заменить в морали разум мистической интуицией, иррациональным „усмотрением".— *Прим. перев.*

детей не принесет никакой прибыли, они никем не создаются, если не считать того совершенно незначительного, что делается несколькими частными «благотворительными» организациями. Миллионы американцев, почти половина населения США, живут в домах, не отвечающих санитарно-гигиеническим условиям, имеющих плохую вентиляцию, недостаточную площадь и кубатуру, лишенных уборных и ванных комнат и т. д. Хотя в нашей стране имеются материалы, машины и квалифицированные рабочие, требующиеся для строительства необходимого жилья, отвечающего современным условиям, это строительство не ведется, так как оно не приносит достаточной прибыли.

То же самое можно наблюдать в области культуры. Для театра, музыки и других видов искусства в потенциальной форме существует громадная аудитория, но организация концертов, спектаклей, выставок либо преследует цели выгоды, либо, как это произошло с театром «Метрополитэн-опера», контролируется частными предприятиями, в результате чего публика, которая могла бы туда пойти, по денежным соображениям лишается такой возможности. Проводившиеся правительством Рузвельта мероприятия по оказанию государственной помощи театру, музыкальному и другим видам искусства показали, какой интерес проявляют миллионы американцев к искусству, когда оно становится доступным.

Итак, каждый из этих вопросов является и экономическим и моральным: экономическим, потому что он затрагивает производство и распределение продуктов; моральным, потому что он касается того, как живут люди — в изобилии и достатке или в трудностях и нужде. Но эти вопросы являются также и политическими; они затрагивают проблемы политики правительства, политической теории и практики. Таких вопросов неисчислимое множество. Тысячи людей живут в перенаселенных районах несовременных городов, где нет зелени и летом воздух становится удушливым, где для детских игр нет другого места, кроме угрожающих смертью улиц. В другой же части города, где живут люди с более высокими доходами, нет перенаселенности и есть парки, спортивные и детские площадки. Почему это так? Это уже не вопрос прибыли. Или же другой пример. Колледжи и университеты конкурируют между собой из-за студентов, прибе-

гают ко всякого рода способам увеличения своей популярности, лишь бы увеличить или хотя бы сохранить на прежнем уровне количество поступающих. Многие юноши и девушки хотят получить образование в колледже, готовятся к поступлению в него, и от этого выиграли бы они сами и общество, но они не могут оплатить стоимость обучения и стоимость жизни вдали от дома в течение четырех или более лет учебы. Это также не имеет непосредственной связи с вопросом прибыли, ибо институты теряют деньги на каждом студенте. Почему же в таком случае существует этот разрыв между потребностями и средствами? Если даже вопрос о прибыли не касается прямо того или иного индивида или организации, то косвенно в этих случаях, как и во многих других, отчетливо проявляется действие экономических сил капиталистического общества. Разве это не моральные вопросы? Ведь они затрагивают проблему равенства возможностей для всех в обеспечении условий для здоровья и получении образования и, следовательно, касаются общественного и экономического положения индивидов и семей будущих поколений.

Точно так же и в сфере международных отношений мы обнаруживаем, что основные проблемы, связанные с нищетой и войной, являются и экономическими, и моральными проблемами в одно и то же время и что в процессе их развития со всей остротой встает другой вопрос: социализм или капитализм? Например, существуют «богатые» капиталистические страны и «бедные» страны, которые являются колониями или бывшими колониями. На долю Индонезии приходилась значительная часть мирового производства каучука, олова и марганца, не говоря уже о таких продуктах потребления, как чай и кофе. И несмотря на это, шестьдесят пять или семьдесят миллионов ее жителей пребывали в самой крайней нищете. Если индонезийская земля содержит в себе такие неисчислимые богатства — продукты питания и промышленное сырье, в которых нуждается весь мир, то почему народ Индонезии не имеет высокого жизненного уровня, как, по-видимому, должно было бы быть, если принимать в расчет только разумные соображения? Не заключается ли ответ на этот вопрос в том, что они не могут свободно продавать всем продукты, которые они производят, в обмен на товары, которые им нужны для создания прилич-

ного уровня жизни? Их земля находилась раньше в собственности империалистов, которые грабили их природные ресурсы, за счет чего огромные капиталистические тресты и картели могли получать необходимое для них сырье по самой низкой цене и на чем наживались держатели акций. Один из знаменитых восьми пунктов декларации Рузвельта — Черчилля, или Атлантической хартии, гласил, что все страны должны иметь свободный доступ к необходимому людям сырью. Этот пункт был бы эффективным лишь в том случае, если бы он распространялся на все страны, включая Индию и Конго, Индонезию и Филиппины, Кубу, Пуэрто-Рико и другие страны Карибского бассейна, Малайский полуостров и все остальные страны, где до сих пор есть колониальная эксплуатация. Или же приведем более простой пример. Капиталистическим державам нужны колонии в качестве рынков сбыта для их промышленных товаров, но эти страны не могут быть достаточно широким рынком до тех пор, пока в них не будет резко поднят жизненный уровень народа. Но жизненный уровень народа может быть поднят в этих странах только в результате развития промышленности, которая стала бы конкурировать с промышленностью империалистических стран, или же в том случае, если бы сырье и другие продукты, производимые в этих странах, покупались по более высоким ценам, что опять-таки привело бы к снижению капиталистических прибылей. В Вест-Индии есть баллада о том, как сахарный тростник вытеснил манговое дерево, грейпфрут и другие растения, которые давали пищу местным жителям, и тем самым принес людям голод и недоедание в награду за производство одного из самых важных в мире продуктов питания. Так в международном масштабе осуществляется порочная система производства одной сельскохозяйственной культуры, система, которая навязывается более могущественными экономическими, а следовательно, и политическими, силами, что можно сравнить лишь с тем, как южным штатам США было навязано производство хлопка.

Передовые мыслители в течение десятилетий мечтали о разумном мировом порядке, при котором каждый район мира, каждое государство и каждый народ будут производить то, что они могут производить лучше других, и будут свободно обменивать эти продукты на то, в чем

они больше всего нуждаются и что они в первую очередь хотят получить от других народов. Им казалось, что таким образом будут устранены причины нищеты в национальном масштабе, причины существования бедных родственников во всемирной семье народов и в то же самое время причины войны. Но вопреки этим мечтам фашистская агрессия ввергла нас в войну, масштабы и ужасы которой превзошли все, что мы знали до тех пор. Мечты были развеяны, радужные пузыри полопались, потому что эти мыслители рассуждали не реалистически и не учитывали действительной природы господствовавшей в мире экономики. Эти мечты лелеялись как экономистами, которые, будучи верными капиталистической системе, игнорировали соображения морали и помышляли не о всемирном равенстве и братстве, а о сверхимпериализме, так и моралистами, которые игнорировали действительную природу капиталистической экономики, особенно ее империалистическую стадию развития.

Линкольн Стеффенс рассказал историю, которая была популярна среди журналистов в Париже во время Версальской мирной конференции. Независимо от того, является ли эта история правдой или вымыслом, в ней нашел яркое отражение конфликт между силами, действующими в международных отношениях, и стремлением народов к миру во всем мире и к братству. Однажды утром, повествует история, Клемансо внезапно воскликнул, обращаясь к Ллойд Джорджу и Вудро Вильсону: «Одну минутку, господа, мне хотелось бы выяснить один существенный пункт, прежде чем мы продолжим наше обсуждение». Те спросили у него, что он имеет в виду. Клемансо ответил, что он слышал, как говорили о вечном мире, о том, чтобы война была устранена навсегда. Он спросил: «Господин президент, вы действительно подразумеваете то, о чем вы здесь говорили?» Вильсон ответил, что да. «А вы, господин Ллойд Джордж?» Ллойд Джордж ответил, что и он имел в виду это. Тогда Клемансо продолжал: «Это очень важно, очень важно. Мы можем это сделать; в наших силах устранить все причины войны. Но задумывались ли вы над тем, какова будет цена мира?» Другие молчали в нерешительности. «Какая цена?» — спросили они. «Видите ли, мы должны будем отказаться от всех наших владений и от надежд на них. Вы, Ллойд Джордж, вы, англичане, должны

будете уйти из Индии; мы, французы,— из Северной Африки; вы, американцы, должны будете уйти с Филиппин, из Пуэрто-Рико и оставить в покое Кубу и Мексику. Мы должны будем отказаться от наших торговых путей и сфер влияния. Да! Еще нам придется устранить тарифные барьеры и установить свободную торговлю во всем мире. Вот какова цена вечного мира; а есть еще и другие жертвы. Он обойдется нам очень дорого, этот мир. Готовы ли вы заплатить эту цену, все то, чего стоит прекращение войн в мире?» Те стали протестовать, что они не имели в виду всего этого. «В таком случае,— как рассказывают, воскликнул Клемансо,— вы имеете в виду не мир, а войну!» [1]

И действительно, разразилась война. И война может возникнуть вновь, если не будут остановлены милитаристы из лагеря империализма. Когда ни одна из стран не будет иметь возможности угнетать и эксплуатировать другие страны, тогда мир сможет быть уверенным в вечном мире. Возникновение социалистической мировой системы и новых национальных государств на обломках колониальной системы является лучшей гарантией того, что такой мир будет установлен. Но вместе с тем люди всего земного шара должны сделать своей главной задачей сохранение мира и достижение всеобщего разоружения, которое является его гарантией.

Эта центральная проблема, заключающаяся в сохранении мира, содержит в себе все великие моральные проблемы, стоящие перед людьми XX столетия. Все эти проблемы касаются человеческих взаимоотношений и включают в себя вопросы добра и зла, подобающего и неподобающего человеку, хорошего и дурного. Решение этих вопросов коллективными усилиями является величайшей задачей человечества. Техника достигла уровня, о котором нельзя было раньше и мечтать, болезни в значительной степени побеждены, а средняя продолжительность жизни человека намного увеличилась. Существуют все необходимые средства для создания лучшей жизни для каждого мужчины, каждой женщины, каждого ребенка на земле. Но нищета и агрессивные войны продолжают существовать как два бедствия современного мира.

---

[1] „The Autobiography of Lincoln Steffens", p. 780 и далее.

Все это ни в коем случае не означает, что не существует целого ряда других этических проблем, проблем улучшения человеческих взаимоотношений, например между мужем и женой, родителями и детьми, между индивидом, коллективом, группой людей и обществом, к которым он принадлежит. Но это определенно означает, что эти проблемы являются второстепенными и не могут быть должным образом решены до тех пор, пока не устранены нищета и война. Установление более человечных взаимоотношений между индивидами, между родителями и детьми в семье, между рабочими внутри одной отрасли производства, людьми одной профессии, между городскими и сельскими жителями, между представителями старшего и младшего поколения — это также этические вопросы, равно как и вопросы сохранения плодородия земли, поддержания чистоты в городах, уважения к «личной собственности» других людей, заботы о культурном и художественном наследии прошлого. Но все эти области человеческой жизни связаны с основным способом, каким люди добывают средства своего существования, и, следовательно, с экономическими отношениями между людьми. Их не надо игнорировать, но их следует рассматривать как подчиненные решению проблем нищеты и войны.

Но этика по-прежнему понимается главным образом как наука о *добродетели* индивида, и поскольку наши обширные и сложные социальные проблемы признаются и ими занимаются, существует тенденция подходить к этим проблемам так, как будто они возникают лишь в результате личных моральных недостатков людей и могут быть решены посредством морального усовершенствования отдельных людей. За всем этим скрывается то некритическое предположение, что если бы только все люди были *нравственными* в своих делах и взаимоотношениях с другими людьми, то все проблемы были бы тем самым решены.

Но такое предположение еще раз в резкой форме ставит вопрос, который еще только намечался в начале этой главы. При капитализме в силу самой его природы человеческие отношения выступают как отношения товаров, как объективные отношения рынка. Важно подчеркнуть, как это делает Маркс, что эти экономические отношения являются все же отношениями между

людьми и что та форма, под которой они скрываются вследствие купли-продажи рабочей силы и т. п., не изменяет этого факта. Но совершенно иное дело считать, что экономические проблемы являются просто моральными проблемами, и делать из этого вывод, что для их решения необходимо лишь улучшение нравственности людей, а не изменение экономических отношений. В условиях феодализма и рабства отношения людей были одновременно экономическими и личными: я оказываю *тебе* определенное покровительство и защиту, а ты взамен отдаешь мне часть того, что ты произвел на земле, которую ты обрабатываешь, и оказываешь мне определенные дополнительные услуги. Или же, как это имело место при рабстве, я покупаю тебя и ты становишься моей собственностью, или же ты покупаешь меня и я становлюсь твоей собственностью. Я распоряжаюсь всем твоим трудом, но в свою очередь я должен кормить, одевать тебя и обеспечивать твоих детей. Если я *хороший* человек, не очень расточителен и не тщеславен, рассматриваю твое благо как благополучие человека, по отношению к которому я имею определенные обязанности, то твоя жизнь может быть относительно сносной. Мы знаем, что в истории это случалось довольно редко; но нас сейчас интересует то, что так могло бы быть, *если бы* я был человеком определенного склада.

При капитализме нет таких личных отношений. Рынок является неумолимым властелином. Мое предприятие должно приносить прибыль, причем определенный размер прибыли в определенный период времени, в противном случае я погибаю, я становлюсь банкротом; мои конкуренты выплачивают низкую заработную плату своим рабочим, продают дешевле меня, накапливают больше средств для расширения производства и его технического усовершенствования, что дает им возможность вытеснить меня из бизнеса. Эта система действует так же неумолимо, как развивается действие в греческой трагедии; соображения моральной доброты, доброжелательности и справедливости не играют роли в экономических отношениях. Нам известна судьба многих капиталистов, которые проявили добрую волю, подвергнув

тем самым себя опасности гибели. Они вынуждены были прекратить дело, освободив место своим менее нравственным конкурентам. Отдельный собственник может и не хотеть снижать заработную плату, заставлять своих рабочих больше работать или увольнять часть из них, он может пожелать решать многие проблемы совместно с профсоюзом, но свобода его действий ограничена, и судьбу его рабочих могут определять факторы, над которыми он не властен. Кроме того, существует «филантроп в бизнесе», «старина», так трогательно изображаемый в рекламах корпораций. Он любит своих рабочих, строит для них образцовые дома и даже города, помогает им организовывать бейсбольные команды и даже заботится об их религиозных потребностях. Он, разумеется, приходит в ярость, когда ставят вопрос об организации профсоюзов в его патерналистском мирке, и он ожесточенно борется против нее; но он говорит, что поступает так лишь в интересах своих рабочих, которым лучше находиться под его началом, чем платить взносы и подчиняться «какому-то агитатору со стороны» или «профсоюзному мошеннику».

Но такая личная собственность, выступает ли она в форме «филантропии» или какой-либо еще, имеет относительно ограниченное значение в наше время. Только около двадцати пяти процентов всей промышленности США находится в руках индивидуальных владельцев, девяносто два процента нашей промышленной продукции производится корпорациями, а «в области средств связи и коммунальных услуг не осталось ни одного частного предприятия» [1]. Экономика США перестала уже быть «свободной» или «частной». Огромные и не принадлежащие уже отдельным лицам корпорации, целые объединения корпораций, объединенные директораты наряду с определяющим контролем со стороны крупнейших банков, далеко стоящих от самого процесса производства,— таковы главные факторы современной экономики США. Когда Уэнделл Филлипс сказал: «Богачи умирают, но банки бессмертны, а железнодорожные корпорации устоят против любой болезни»,— он выразил этим основную черту капитализма в

[1] Joseph C. O'Mahoney, TNEC Final Report, p. 6.

его империалистической стадии. Одно из названий работ Ницше[1] — «По ту сторону добра и зла» — хорошо характеризует капиталистическую экономику. В рамках капиталистической системы моральные суждения теряют всякий смысл и значение[2]. Это не значит, что про собственников, директоров, мастеров, управляющих (и их родственников в политической сфере — членов муниципальных советов, конгрессменов, судей, сенаторов и президентов) нельзя сказать, что одни из них лучше, а другие хуже. Это значит, что природа этой экономики ограничивает жесткими рамками самые лучшие намерения людей и *действует совершенно безотносительно к человеческим ценностям.* Мало кто из нас не сталкивался с предпринимателем, заводским мастером, директором или начальником учреждения, мэром или каким-нибудь боссом, у которых были самые лучшие намерения и которые говорили: «Мне от этого так же больно, как и вам; мне самому очень неприятно так поступать, но дело ведь не просто в деньгах»; или же: «Мы хотели бы платить по тарифам, установленным профсоюзом, но мы не смогли бы продолжать дело, если бы так сделали»; или: «Я знаю, что это несправедливо, но «общество», «широкая публика» или «те, кто находится наверху» просто не понимают этого». Понятно, что такие проблемы могут возникнуть и в других общественных системах, но все дело в том, что при капитализме они всегда должны решаться в конечном счете в интересах *системы,* безотносительно к моральным соображениям.

Сказать, что такова природа капитализма, не значит отрицать, что личные моральные качества, такие, как чистота, честность, доброта, великодушие, готовность оказать услугу и самое обыкновенное человеколюбие, не могут считаться хорошими и что к ним не следует

---

[1] Фридрих Ницше — реакционный немецкий философ второй половины XIX столетия, идеолог нарождающейся империалистической буржуазии. В своей философии Ницше обосновывал моральный волюнтаризм, оправдывал разделение общества на „господ" и „рабов".— *Прим. перев.*

[2] Автор, по-видимому, намекает на распространенную в США и Англии этическую теорию эмотивизма, представители которой (Айер, Карнап, Рассел, Огден, Ричардс и другие) объявили моральные суждения бессмысленными и не имеющими значения. Автор, как мы видим, вскрывает социальные корни морального нигилизма эмотивистов.— *Прим. перев.*

стремиться. Они существуют и всегда существовали и необходимы для человеческого благосостояния как в настоящее, так и в любое другое время. Более того, без них не могла возникнуть и мысль о лучшем общественном строе. Капитализм не особенно поощряет такие добродетели, как это нередко признавалось, несмотря на частые сравнения этики бизнеса и спортивной этики. Подхалим и марионетка, осведомитель и провокатор, приспособленец и обманщик являются лишь естественными продуктами бесчеловечных экономических отношений и соответствующих им общественных и политических отношений капитализма. Само существование безработицы, затрагивающей всех, начиная от неквалифицированных рабочих и кончая специалистами, ставит множество людей в невыносимое положение, подрывает их честность, заставляет отказываться от своих убеждений. И это потому, что честность часто оплачивается ценой потери возможности зарабатывать себе на жизнь, ценой занесения в черный список, ценой постоянной безработицы или вынужденного отказа от профессии, к которой человек продолжительное время себя готовил. Немногие, например, понимают, не испытав это на собственном опыте, какое деморализующее влияние оказывает на целые творческие объединения писателей, артистов и ученых «охота за ведьмами», проводившаяся, например, сенатором Маккарти.

Те, кто заявляет, что зло, от которого страдает наш мир, есть прежде всего зло моральное, не так уж далеки от истины. Они правы, выдвигая обвинение, что алчность, жадность и эгоизм разложили современное общество. Но они не правы, когда не видят, что эти пороки — неизбежные спутники того экономического строя, в котором благоденствуют немногие за счет огромных масс людей. Легко рассуждать так, как рассуждают эти моралисты. Так рассуждают и в высших кругах, и в самых модных церквах. Но пусть хоть кто-нибудь из них скажет, что капиталистическая экономика повинна в этом и что народ должен взять в свои руки управление нашей экономической жизнью, как ему будет угрожать изгнание из этого общества, его будут осуждать как человека, изменившего американским принципам, его заклеймят как агента иностранного государства или же его арестуют на том основании, что

он стремится ниспровергнуть нашу форму правления с помощью силы.

Но проблемы этики, благоденствия людей и справедливых человеческих отношений все еще стоят перед человеком. Эти проблемы нельзя решить с помощью абстрактных дедуктивных выводов из «вечных» моральных законов. Их нельзя решить и с помощью моральных проповедей, призывая людей не бороться друг с другом, не стремиться к извлечению прибыли и к достижению высокого положения в обществе, не отказываться помогать бедным и безработным. Они могут быть разрешены лишь в результате замены системы, которая порождает бедность, войну и сопутствующие им пороки, такой системой, которая в силу своей природы объединяет людей для сотрудничества во имя возможно более полного осуществления их личного и общественного блага. Но класс капиталистов и те, кто по причине своих реальных или воображаемых интересов отождествляют себя с этим классом, не хотят и не могут хотеть такой замены. Лишь рабочий класс, мелкие фермеры и те, кто в силу личной заинтересованности или же по моральным соображениям отождествляет себя с рабочими и крестьянами, могут иметь волю, мужество и силу для осуществления этих изменений.

Сказать, что проблемы современного мира — бедность и захватнические войны — являются моральными проблемами, не значит сказать, что они по своему происхождению не являются экономическими. Это не значит также, что они могут быть решены не посредством экономических, социальных и политических действий, а как-то иначе. Сказать, что наши проблемы являются моральными, отдавая при этом себе отчет в значении сказанного, значит вывести мораль из учебной аудитории и учебника и слить ее с конкретными процессами человеческой жизни. Это значит утверждать, что борьба с нищетой, борьба против колониализма, агрессии и всего того, что способствует этому, есть не только социально-политическая, но и великая моральная борьба XX столетия.

Глава II

ИЗМЕНЯЮЩИЕСЯ КОНЦЕПЦИИ НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Когда Дон-Кихот, начитавшись романов о благородных рыцарях, спасавших прекрасных дам от злодеев-разбойников, облачился в доспехи, чтобы отправиться в поход во имя установления справедливости, то он просто перепутал старые и новые ценности, забывая о том, что времена изменились. В наше время «Дон-Кихот» мог бы быть написан приблизительно так. Молодой человек, не знающий ничего, кроме философии Горацио Олджера [1], и вооруженный лишь дипломом об окончании колледжа, отправляется добиваться успехов в жизни, женится на дочери своего хозяина и становится директором крупной стальной корпорации. Можно было бы рассказать множество печальных историй о бесчисленных Дон-Кихотах и Олджерах, историй о людях, часто довольно отважных и хотевших жить в новых условиях со старыми идеалами и моральными ценностями, унаследованными от прежних времен, на возвращение которых потеряна всякая надежда.

Дело в том, что концепций идеального человека и нравственной жизни существовало столько же, сколько было типов социальной и экономической организации. То же самое справедливо и в отношении концепций добра и добродетели, которыми главным образом занималась традиционная этика. Содержание понятия добродетели всегда определяется посредством ссылки на некий идеальный тип человеческой личности; поступки и побуждения считаются добродетельными, если они приближаются к этому идеальному типу или же

[1] Горацио Олджер — американский писатель-романист XIX века, писавший книги для юношества.— *Прим. перев.*

являются его воплощением, они считаются порочными, если они противоречат ему. Таким образом, идеи о подобающем и неподобающем в человеческом поведении изменяются в соответствии с изменениями концепции идеального человека и нравственной жизни, а эти изменения идеала в свою очередь происходят вслед за изменением образа жизни людей, экономической организации общества, развитием техники и соответствующих институтов. Задачей этой главы является показ того, как некоторые важные исторические революции в экономической организации общества сопровождались изменениями в моральных концепциях общества, и особенно того, как этот процесс происходит в наше время, когда обострились противоречия между старым и новым.

Но возникает все же вопрос: не существует ли некоторых неизменных понятий человеческого блага и столь же неизменных суждений о добродетели и пороке, которые не зависят от какой-либо конкретной культуры и типа социальной организации? Во всяком обществе существовало убеждение, что такие неизменные моральные понятия, или вечные моральные истины, есть и что данное общество в отличие от всех остальных обладает ими. Философы со времен древней Греции вплоть до настоящего времени также стремились найти эти вечные истины, но общество, в котором они жили, неизбежно ограничивало их поиски, даже если они и восставали против него.

В конечном итоге то, что считалось вечным благом, не оказывалось таковым, и это заставило других философов вообще отказаться от таких поисков и привело их к убеждению, что моральные суждения — это дело чисто личного вкуса. И действительно, в начале XVIII столетия в Англии и значительно позднее, десятилетие спустя после первой мировой войны, проповедовалась теория, что нравственность — это просто хороший вкус и что добродетель, следовательно, есть всего лишь изысканность. Но даже эта этическая теория должна была затем определить, что такое хороший вкус, или, другими словами, создать объективную основу для моральных оценок в виде какого-то постоянного или всеобщего принципа хорошего вкуса. А это опять привело их к чему-то такому, что сильно напоминало тот

самый моральный абсолютизм, который они отвергли с самого начала.

Между тем существует ряд таких моральных принципов, которые многими расцениваются как воплощение самой сущности морали и потому считаются абсолютно истинными и вечными. Считали, что этот кодекс был записан на двух каменных таблицах самим богом и передан Моисею на вершине горы Синай. Как справедливо заметил Спиноза [1], Моисей должен был подняться высоко на гору, чтобы увидеть бога, так как, по учению Моисея, бог жил на небесах. Изучив содержание этих таблиц, можно сделать два вывода. Первый состоит в том, что заповеди относились к вполне определенному обществу, которое пытался создать Моисей из разобщенных и угнетенных израильских племен, а именно к патриархальному обществу, основанному прежде всего на раздробленном земледелии и частной собственности на скот. Десятая заповедь «Не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабы его, ни вола его, ни осла его (ни всякого скота его), ни всего, что есть у ближнего твоего» дает ясное представление о потребностях такого общества.

Второй вывод, который вытекает из рассмотрения подобных заповедей в связи с социально-исторической обстановкой, в которой они появились, состоит в том, что они применимы к другим обществам и к другим историческим периодам лишь с серьезными оговорками и только после значительного их изменения. Немногие из нас, например, в настоящее время имеют рогатый скот, ослов, слуг или служанок, и приведенная выше заповедь, следовательно, либо устарела, либо должна применяться к другим видам собственности. Если бы нам пришлось изменить ее и сделать такой же значимой в условиях господствующих в наше время форм собственности, какой она была для древних израильтян, то она выглядела бы следующим образом: «Не желай недвижимого имущества банка или акционерного общества, принадлежащих компании заводов,

[1] Бенедикт Спиноза — голландский философ-материалист XVII века, атеист и противник теологии. Спиноза строил свою этическую систему, основываясь на выяснении места человека в природе и обществе.— *Прим. перев.*

дешевой рабочей силы, акций и облигаций, принадлежащих другому человеку, или же его яхт и лимузинов». Если эта заповедь приобретает в таком виде слишком классовый характер по сравнению с оригиналом, то это обусловливается просто происшедшими изменениями в экономических отношениях. Когда мы изменяем эту заповедь таким образом, чтобы она подходила к условиям современной Америки, то она может означать, что сезонные сельскохозяйственные рабочие не должны желать урожая, который они убирают, а также что мы все вместе не должны желать огромного промышленного предприятия, от которого зависит вся наша жизнь. Рабовладельцы Юга, например, вполне могли бы воспользоваться тем пунктом, где упоминаются «раб» и «раба», как божественной санкцией в их борьбе против аболиционистов. Если кто-то хочет, чтобы эта заповедь имела такой смысл применительно к современным условиям, то тогда давайте до конца выясним ее значение в современной жизни. В противном случае мы не должны говорить о вечном и абсолютном характере десяти заповедей.

Но нам могут возразить, что нельзя опровергнуть с такой же легкостью другие заповеди. Конечно, заповеди «Не прелюбодействуй», «Не убивай» и «Не укради» являются вечными моральными принципами. Однако что точно означает кража? Является ли экспроприация американской собственности на Кубе кражей со стороны кубинского народа? Если на это нам ответят, что американские компании владеют этой собственностью на законных основаниях, то вопрос переводится из области морали в область права. В таком случае либо моральные и правовые *законы* должны быть отождествлены, либо мы должны вслед за великим американским квакером XVIII столетия Джоном Вулменом задать вопрос, могут ли все существующие в мире юридические документы *на законном основании* сделать так, чтобы земля, от которой мы зависим, угрожала нашим общим интересам.

Мало кто возьмется утверждать, что все законное с юридической точки зрения является в принципе законным и с моральной точки зрения, ибо даже те, кто утверждает, что мораль дана нам богом, в общем согласны с тем, что юридические законы создаются

людьми и *могут* в каких-то отдельных случаях быть морально неоправданными. И все мы чувствуем, что существует определенное оправдание для таких незаконных поступков, как, например, действия Робина Гуда, который грабит богача и отдает добычу бедному. Во всяком случае, подобные легенды существуют у многих народов; таковы легенды о Джесси Джеймсе и об ирландском «Бреннане на болоте, который крал у богатого и отдавал бедному». Было ли кражей объявление Авраамом Линкольном [1] освобождения негров? Рабовладельцы утверждали, что это именно так и было, поскольку оно представляло собой конфискацию основной формы их собственности без какой бы то ни было компенсации. Русских революционеров на том же основании обвиняли в краже частной собственности, которую они конфисковали и сделали народным достоянием. Протестантскую Реформацию и сопровождавшие ее буржуазные революции также обвиняли в краже церковной собственности. Противоречили ли такие действия вечному божественному закону, выраженному в восьмой заповеди? Чтобы ответить на этот вопрос положительно или отрицательно, надо истолковать христианские заповеди с точки зрения более общих моральных принципов, что говорит об ограниченном и относительном характере этих заповедей. Более того, часто отмечалось, что заповедь «Не укради» имела бы мало смысла в обществе, основанном не на частной собственности, где каждый получал бы «по потребностям».

Заповедь «Не убивай», как может показаться, имеет более общий характер, но дальнейшее ее изучение обнаруживает, что это не так. Ни одно общество, которое имело хоть какое-то значение в истории, не могло соблюдать это правило. В других законах, данных Моисею в то же самое время, бог, как говорится в предании, перечислил восемь различных преступлений, за которые полагалась смертная казнь, то есть за совершение которых люди должны были убивать других людей. Считалось законным и справедливым, что действительные или предполагаемые враги внутри общества

---

[1] Авраам Линкольн — американский государственный деятель XIX столетия, президент США во время гражданской войны в США 1861—1865 годов. Убит наемником рабовладельцев.—*Прим. перев.*

или вне его должны были быть преданы смерти либо отдельным гражданином, защищающим свою жизнь или дом, либо специально назначенным государством палачом, либо вооруженными силами одного государства, борющимися с вооруженными силами другого государства. Джон Браун [1], которому был присущ дух ветхозаветного праведника, будучи глубоко убежденным в истинности десяти заповедей, тем не менее полагал, что победа над рабством является такой возвышенной и гуманной целью, что она более чем оправдывает кровопролитие во имя ее достижения. Если, рассуждал он, порочная система рабства, угнетение черного белым может быть уничтожена лишь насилием со стороны порабощенных, поскольку она держалась лишь на насилии со стороны поработителей, тогда пусть это насилие свершится. Ибо что такое жизнь человека, вопрошал Браун свою совесть, по сравнению с этим бедствием Америки? Таким образом, ясно, что почти все люди считают убийство при определенных условиях справедливым, как это считалось и в самом обществе времен Моисея. Поэтому эта заповедь нуждается в детальном уточнении, прежде чем быть использованной в качестве действенного морального руководства. Но в результате таких уточнений она теряет свою всеобщность, ибо в различных обществах, существовавших в истории, выдвигались различные оправдания для убийства одного человека другим.

Вопрос о нарушении супружеской верности и отношениях между полами будет рассмотрен в шестой главе. Здесь достаточно отметить, что израильтяне времен Ветхого завета, по-видимому, проявляли мало щепетильности относительно того, что богатый человек имеет много жен или наложниц. А исторический анализ показывает, что идеал моногамного брака возникает не столько как проявление нравственной щепетильности людей, сколько в результате существовавшей потребности упорядочить наследование имущества.

Возможно, что подобная критика вечных моральных истин со стороны марксистов вызывает нападки на них; примером этого является работа Джона Мидлтона

[1] Джон Браун — борец за освобождение негров в США накануне гражданской войны 1861—1865 годов. Казнен рабовладельцами.— *Прим. перев.*

Мэрри «Герои мысли». В этой книге он пишет: «Марксизм стремится к тому, чтобы устранить из истории моральные и религиозные процессы». Не говоря уже о грубом и совершенно неоправданном объединении в одно целое «морального» и «религиозного», марксистский ответ на это высказывание Мэрри состоит просто в том, что моральные соображения не были решающими в развитии исторических событий и что существует более высокая человеческая мораль, чем та, которая вплоть до настоящего времени служит нравственным кодексом в обществах, основанных на разделении труда и частной собственности на средства производства. Десять заповедей — это важная веха в социальном и моральном прогрессе человечества. Являясь итогом большого опыта народа, познавшего рабство, страдавшего от угнетения и кабалы и стремившегося к созданию объединенного и организованного общества, эти заповеди выразили его основные потребности и глубокие чаяния. Поскольку проблемы, поднятые в заповедях, имели коренное значение, эти заповеди послужили руководством и для последующих времен. Но это ни в коем случае не освобождает нас от задачи и обязанности изменить и по-новому истолковать эти моральные принципы в свете нового опыта, новых условий и новой эпохи. Лишь таким образом мы сможем отдать должное глубине мысли и убедительности моральной концепции, содержащейся в заповедях.

Такой же краткий анализ будет достаточен для выявления абстрактности и ограниченности других библейских моральных максим. Заповедь «Возлюби ближнего своего, как самого себя» на первый взгляд звучит как хороший совет, но те, кто пытался применить этот призыв в жизни, сталкивались с огромной трудностью при определении того, кто является «ближним». Если это — все человечество, то христиане явно повинны в том, что они не соблюдали эту заповедь, свидетельством чего являются «священные войны» против «неверных», а также борьба между враждующими христианскими сектами. В подобных случаях понятие ближнего, по-видимому, весьма пристрастно и ограничивается теми, кто разделяет одну веру.

Для большинства людей объем этого понятия ограничивается не только вероисповеданием, но и географи-

ческой близостью — он все время колеблется и может включать людей, живущих в одном доме, на одной улице, в одном городе, государстве и наконец может распространиться на всю нацию. Христианские социалисты, которые говорят, что они хотят прийти к социализму через любовь, а не через ненависть, часто обвиняют марксистов в проповеди классовой ненависти вместо братской любви. Но взаимная ненависть эксплуататоров и эксплуатируемых существовала до Маркса, и в общем можно сказать, что сфера действия заповеди «Возлюби ближнего своего» всегда ограничивалась рамками одного класса и лишь в редких случаях выходила за его пределы, если не считать благотворительность. Но благотворительность в пользу бедных не только успокаивает совесть тех, кто ее оказывает, но и, способствуя смягчению самых незначительных пороков данного классового общества, она также помогает увековечить существующие классовые отношения и их основные пороки. Как говорит пословица: «Богатый все готов сделать для бедного, но только не слезть с его спины».

Что же конкретно означает заповедь любить своего ближнего? Наши ближние — это люди хорошие и плохие. Должны ли мы любить их всех одинаково? Но это, по-видимому, противоречит другим моральным требованиям. Должен ли китайский народ любить английских и американских империалистов, кубинские рабочие и крестьяне — хозяев нефтяных монополий, а какая-нибудь угнетенная группа людей своих угнетателей? Ясно, что такое требование, если его принять без серьезных оговорок, противоречит другим требованиям, например любить добро и ненавидеть зло. Мы также не можем согласиться с тем, что такая любовь ко всем без разбора послужила бы человечеству на пользу. Рабы и аболиционисты не любили и не могли любить собственников южных плантаций, и если бы их ненависть была недостаточной, то разве было бы рабство уничтожено? Зло не существует абстрактно, оно совершается людьми, и не ненавидеть того, кто совершает зло, то есть того, кто является причиной нищеты и несчастья, означает на деле измену всем моральным принципам. Следовательно, заповедь «Возлюби своего ближнего», как и другие рассмотренные нами максимы,

хотя и превозносится в проповедях, не соблюдается на практике, и сейчас, как и в предшествующие времена, эта заповедь выражает смутное желание угнетенных и униженных. Реальная проблема состоит в том, чтобы создать такие условия, которые действительно сделают всех людей «ближними». Тогда не будет необходимости требовать любви, ибо любовь будет естественным следствием самих человеческих взаимоотношений.

Смысл предпринимаемых в настоящее время попыток разрешить неотложные экономические и социальные проблемы с помощью апелляций к библейским максимам можно отчетливо увидеть в обращении Ламмота Дюпона, президента «И. А. Дюпон де Немур энд компани», к работникам образования. Господин Дюпон, чьи предки были приглашены в США Томасом Джефферсоном [1] для производства взрывчатых веществ, в которых нуждалась новая республика, боровшаяся в то время за свою независимость, и чья семья с выгодой для себя занимается с тех пор этим производством, посвятил свое выступление следующему вопросу: «Каким образом можно ликвидировать неграмотность в экономических вопросах?» Господин Дюпон заявил, что современная экономическая теория не дает студентам и детям руководства для решения этих вопросов и что его следует искать в библии, которая провозглашает: «В поте лица твоего будешь есть хлеб свой». «Это предписание,— продолжает он,— огромное большинство людей считает таким же справедливым сегодня, каким оно было тогда, когда было впервые записано». В настоящее время эта доктрина не является, говорит Дюпон, во всех отношениях порочной; русские большевики в несколько измененном виде включили ее в конституцию 1936 года: «В СССР труд является обязанностью и делом чести каждого способного к труду гражданина по принципу: кто не работает, тот не ест» [2].

Надо полагать, что господин Дюпон и большевики имеют в виду не совсем одно и то же. Большевики

---

[1] Томас Джефферсон — американский философ-просветитель XVIII века и государственный деятель США, выступавший за независимость США от Англии.— *Прим. перев.*

[2] „Конституция Союза Советских Социалистических республик", глава I, статья 12.

понимают под этим, что ни один человек не должен вести праздную жизнь за счет труда других на том основании, что он является собственником капитала или, другими словами, что в советском обществе нет места для паразитов. Господин Дюпон же, по-видимому, имеет в виду то, что в результате грехопадения наших прародителей бог постановил, что большинству людей, которые в результате неповиновения Адама богу были осуждены трудиться на немногих избранных, хлеб будет доставаться в тяжелом труде. Ибо, разумеется, он не имел в виду того, что он сам добывает *свой* хлеб в поте лица своего. Если же говорить более серьезно, то слова Дюпона должны означать, что он считает божественно установленным такое положение, когда огромные массы людей осуждены на тяжелый труд, несмотря на то, что современные средства производства при правильном их использовании могут обеспечить всем людям приличный уровень жизни и освободить их от крайне изнурительного труда и страха перед неизвестностью. У каждого человека неизбежно возникает подозрение, что господину Дюпону нужна эта библейская максима для того, чтобы обеспечить рабское повиновение армии работников, которые трудятся на его виноградниках, где произрастают нейлон и динамит, а также для оправдания тех экономических отношений, благодаря которым так счастливо процветают он и его семья.

В конце концов, не кто иной, как человек, должен истолковывать библейские максимы и применять религиозные принципы к современным моральным проблемам. Как это ясно понимал Авраам Линкольн в отношении рабства, люди стараются найти такое объяснение христианских заповедей, которое не противоречило бы их интересам. В одном из набросков своих выступлений во время дискуссии с Дугласом Линкольн рассмотрел теологическое доказательство, использовавшееся для защиты рабства, и показал, что священнику, имеющему раба, было бы чрезвычайно трудно решить вопрос в пользу раба. Ибо священник спокойно сидит в тени, пока его раб добывает свой хлеб под палящим солнцем, и если он решит, что бог хочет, чтобы раб был свободным, то он должен будет оставить свое удобное место и сам пойти добывать себе хлеб. Будет

ли он в таком случае, спрашивает Линкольн, «руководствоваться абсолютным беспристрастием, которое всегда считалось наиболее благоприятным условием для нахождения правильного решения?» Никто, говорит он, и не думает спросить у раба о его мнении по этому вопросу [1].

Точно так же, как невозможно открыть вечные моральные принципы в форме требований и максим, невозможно нигде обнаружить и вечную справедливость, воплощенную в законах и юридических кодексах. Подобно тому как всякая конкретная максима устаревает вследствие изменения условий, так и принцип юридического права требует своего нового истолкования в каждую новую эпоху, а в периоды коренных социальных преобразований — безусловной его отмены и замены новым принципом, отвечающим новым условиям и потребностям. Как сказал молодой Авраам Линкольн в Конгрессе в 1848 году, «отличительной особенностью революций является не следование старым идеям и старым законам, а уничтожение тех и других и создание новых идей и законов» [2]. Изменения в интерпретации юридических принципов более понятны людям, чем изменение моральных принципов, и мало кто считает, что сама идея справедливости является изменяющимся продуктом общественного развития. Фридрих Энгельс, верный соратник Карла Маркса, наиболее убедительно показал, почему это так:

«На известной, весьма низкой ступени развития общества возникает потребность охватить общим правилом повторяющиеся изо дня в день акты производства, распределения и обмена продуктов... Это правило, вначале выражающееся в обычае, становится затем *законом*. Вместе с законом необходимо возникают и органы, которым поручается его соблюдение,— публичная власть, государство. В ходе дальнейшего общественного развития закон разрастается в более или менее обширное законодательство. Чем сложнее становится это законодательство, тем более отличается способ его выражения от того способа, в котором выражаются

[1] „Life and Writings of Abraham Lincoln", ed. Philip van Doren Stern, p. 498.

[2] Цит. по книге: A. H. Stephens, The War Between the States, vol. I, p. 520.

обычные экономические условия жизни общества. Законодательство представляется как бы самодовлеющим элементом, который находит оправдание своего существования и обоснование своего дальнейшего развития не в экономических отношениях, а в собственных внутренних основах, хотя бы, скажем, в «понятии воли». Люди забывают о происхождении их права из экономических условий их жизни, подобно тому как они забыли о своем собственном происхождении из животного царства. С дальнейшим развитием законодательства в сложное, объемистое целое выступает необходимость в новом общественном разделении труда: образуется сословие профессиональных правоведов, а вместе с ними возникает и наука права. Последняя в дальнейшем своем развитии сравнивает друг с другом правовые системы различных народов и различных эпох не как отражение соответствующих экономических отношений, а как системы, заключающие свое обоснование в самих себе. Сравнение предполагает нечто общее: это общее обнаруживается в том, что все, более или менее одинаковое во всех этих правовых системах, юристы соединяют под именем *естественного права.* А масштабом, которым измеряется, что́ относится к естественному праву и что́ к нему не относится, служит абстрактнейшее выражение самого права — *справедливость.* Отныне, таким образом, в глазах юристов и тех, кто верит им на слово, развитие права состоит лишь в стремлении все более и более приближать условия человеческой жизни, поскольку они находят юридическое выражение, к идеалу справедливости, к *вечной* справедливости. А эта справедливость всегда представляет собой лишь идеологизированное, вознесенное в небеса выражение существующих экономических отношений либо с их консервативной, либо с их революционной стороны. Справедливость греков и римлян находила справедливым рабство; справедливость буржуа 1789 года требовала устранения феодализма, ибо он несправедлив... Представление о вечной справедливости изменяется, таким образом, не только в зависимости от времени и места: оно неодинаково даже у различных лиц и принадлежит к числу тех вещей, под которыми, как правильно замечает Мюльбергер, «каждый разумеет нечто другое». Если в обыденной жизни, при простоте отношений, с

которыми там приходится иметь дело, такими выражениями, как справедливо, несправедливо, справедливость, чувство права, пользуются даже по отношению к общественным явлениям без особых недоразумений, то в научных исследованиях экономических отношений, как мы видели, выражения эти приводят к такой же беспросветной путанице, какая возникла бы, например, в современной химии, если бы там попытались сохранить терминологию теории флогистона. Еще хуже бывает эта путаница, когда верят, подобно Прудону, в социальный флогистон, в «Справедливость», или же когда уверяют, подобно Мюльбергеру, что теория флогистона не менее правильна, чем теория кислорода»[1].

В приведенном отрывке затрагивается так много вопросов, что здесь невозможно их все рассмотреть. Центральная идея Энгельса, положение о том, что право возникает в результате необходимости регулирования отношений производства и обмена и что затем происходит идеализация справедливости как чего-то неизменного и абсолютного, выражена здесь, конечно, лишь в теоретическом плане. В работе же профессора Олбэна Уинспиэра о Платоне «Генезис платоновской мысли» («The Genesis of Plato's Thought»), написанной в академическом стиле, содержится детальное описание того, каким именно образом этот процесс происходил в древней Греции. Профессор Уинспиэр на богатом материале показывает, что понятие «справедливость» возникло лишь тогда, когда было уничтожено существовавшее ранее общинное владение землей, и что оно отражало в себе, с одной стороны, требование установления более справедливого экономического порядка и, с другой стороны, необходимость упорядочения новых экономических отношений. Он также показывает, как борьба, разгоревшаяся в ходе дальнейшего развития греческой цивилизации между землевладельческой аристократией и нарождающимся купеческим классом в союзе со свободными ремесленниками, нашла свое идеологическое выражение в двух противоположных мировоззрениях, в центре которых стоят противоположные друг другу требования «справедливых прав».

---

[1] Ф. Энгельс, К жилищному вопросу; К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. I, стр. 576—578.

Заключительные фразы приведенного выше отрывка из работы Энгельса показывают, почему Маркс и Энгельс избегали применять категории морали в своем анализе природы капиталистического способа производства. Но то, что они избегали их применять, вовсе не означает, что идеи справедливости не имели никакого значения в их анализе природы экономических отношений капитализма; это означает лишь, что научное понимание этих отношений и необходимости их замены социалистическими отношениями может быть лучше достигнуто в том случае, если на некоторое время отвлечься от моральных соображений. В противном случае оставалось лишь две альтернативы: либо использовать традиционные понятия морали так, как они обычно использовались (что привело бы скорее к реформизму, чем к научному социализму, ибо содержание этих понятий носит классовый характер), либо заняться разработкой новой этики, основанной на диалектическом и историческом материализме. Если бы Маркс и Энгельс выбрали последнее, то это не только, как потом оказалось бы, помешало бы научному изучению движения и развития капиталистической системы, но и могло бы создать ложное представление, будто анализ капитализма выводится из этических предпосылок, тогда как на самом деле единственно верным является обратное, а именно, что Маркс и Энгельс основывали этику на научном познании законов экономического и общественного развития.

Дело, однако, не только в том, что концепции морали изменяются с изменением социальных и экономических форм. Это признавали многие мыслители, хотя они никогда не могли до конца понять все значение этого положения, ибо для них процесс развития нравственности заканчивался на современной им, следовательно на буржуазной, морали. То существенное, что внесли Маркс и Энгельс в теорию морали, заключалось в том, что в классовом обществе (а все существовавшие ранее в истории общества, за исключением первобытно-общинного, были классовыми) моральные суждения и их основания отличны у различных и противоположных классов. Однако Маркс и Энгельс сделали здесь одно существенное уточнение, что «мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими

мыслями»[1], а это значит, что за кажущейся общностью идеологии скрывается глубокая противоположность интересов и потребностей различных социальных классов. Вот почему мы обнаруживаем, что в древнем мире раб и император имеют общую философию, а в современном мире капиталист и рабочий иногда разделяют один и тот же идеал — свободное частное предприятие. Тем не менее противоречие реально существует, даже если оно и не отражается в сознании угнетенного класса. Об этом говорит любое коллективное соглашение, и этот факт становится явным, когда на одной странице газеты рядом помещены статьи с такими, например, заголовками: «Сталелитейная корпорация США снижает заработную плату на десять процентов» и «Сталелитейная корпорация США сообщает об увеличении дивидендов». В одной работе по психологии промышленного конфликта[2], помимо всего прочего, есть отчет об организации профсоюза на одном предприятии. В параллельных колонках приводится рассказ профсоюзного организатора о повседневной борьбе и рассказ управляющего компании о тех же самых событиях. Каждый из этих людей пытается быть возможно более честным и точным в своем изложении происшедших событий, однако в каждом абзаце мы ясно видим, что они смотрят на все события разными глазами.

В таких случаях обычно (хотя для этого надо быть наивным человеком) просто отвлекаются от наличия разных точек зрения на том основании, что эмоции борющихся сторон мешают объективности. Но самым важным здесь является как раз то, что профсоюзный организатор и управляющий оперируют совершенно различными критериями ценности и системами нравственности. Управляющий оценивает, и часто бессознательно, каждое событие с точки зрения успешного продолжения работы предприятия и сохранения его прибылей, а профсоюзный организатор, возможно более сознательно, на основании предшествующего опыта смотрит на развертывающиеся события с точки зрения того, что необходимо для поддержания приличного уровня жизни

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 45.

[2] „Industrial Conflict: a Psychological Interpretation. First Yearbook of the Society for the Psychological Study of Social Issues", New York, 1939.

самих рабочих и их семей и что необходимо для их собственного здоровья и счастья. Тот факт, что в условиях системы, целью производства которой является получение прибыли, он должен принимать во внимание то, какие требования может, а какие не может удовлетворить компания, исходя из необходимости сохранения своей конкурентной способности, не имеет сейчас значения; также не имеет значения и то, что управляющий не желает «волнений» среди рабочих и ему хотелось бы удовлетворять их требования в «разумных», с его точки зрения, пределах. Речь здесь идет об апелляции к различным критериям ценности, что всегда имеет место, когда в классовом обществе усиливаются напряженность и противоречия и когда господствующая идеология начинает выступать против обострения классового конфликта.

Роберт и Элен Линд в своем исследовании «Мидлтаун» очень ярко показали, как это классовое деление влияет на моральные суждения людей и весь их образ жизни, в котором моральная система занимает лишь ограниченное место. Авторы пришли к выводу, что «в конечном итоге именно это деление общества на рабочий класс и класс предпринимателей является самым глубоким» в этом типичном американском промышленном городе, который они изучали. Они пишут далее:

«Тот простой факт, что человек родился по ту или другую сторону этого водораздела между этими двумя группами, является самым значительным и определяющим культурным фактором, который оказывает постоянное влияние на то, что человек делает каждый день с утра до вечера в течение всей своей жизни: с кем он вступает в брак, когда он встает по утрам, принадлежит ли к секте «Холи Роллер» [1] или к пресвитерианской церкви, ездит на форде или на бьюике... сидит ли он по вечерам без галстука и т. д. и т. п. во всех повседневных занятиях, в которых обычно проводят время мужчины, женщины и дети Мидлтауна» [2].

---

[1] Одна из мелких христианских сект США и Канады, в которой во время религиозных обрядов верующие приводят себя в дикое исступление и состояние невменяемости, что выдается за религиозный экстаз, посредством чего якобы достигается „общение с богом". — *Прим. перев.*

[2] R. S. and H. M. Lynd, Middletown, p. 23 и далее.

Этот факт слишком хорошо известен, чтобы его оспаривать. Если бы богатый и бедный не оперировали различными критериями и различными системами ценностей, то нам было бы многое непонятно в нашей системе школьного образования, в содержании газет и радиопередач. Ибо их назначение состоит в том, чтобы внедрять в сознание народных масс моральные ценности правящего класса и постоянно укреплять их влияние.

В качестве еще одного примера, показывающего классовый характер морали, является дискуссия, имевшая место в Соединенных Штатах Америки в период второй мировой войны по вопросу о налоге на сверхприбыль в военной промышленности. Профсоюзы, а также представители групп населения с низким доходом считали, что сверхприбыль в военной промышленности должна быть ликвидирована на том основании, что никто не должен извлекать для себя выгоду из борьбы, которую ведет страна во имя сохранения национальной независимости, особенно если эта борьба сопряжена с жертвами и лишениями миллионов людей. В редакционной статье газеты «Нью-Йорк таймс» нашла свое классическое выражение точка зрения буржуазной нравственности по этому вопросу. Конечно, справедливо, соглашались редакторы «Таймс», что никто не должен наживаться на программе обороны страны, однако, продолжали они, «каким бы важным ни было это соображение, оно с необходимостью подчиняется другой цели — обеспечению скорейшего и возможно более широкого развертывания производства во имя обороны. Никакая форма налога не является желательной, если она препятствует достижению этой главной цели». Поскольку, говорилось далее в редакционной статье, именно военные отрасли промышленности нуждаются в наибольшей поддержке для расширения своего производства, всякий налог, который представляет собою не поощрение, а препятствие расширению производства, является «слишком дорогостоящим и опасным налогом для правительства, чтобы его вводить». Каков действительный смысл этого рассуждения? Точка зрения буржуазной нравственности в вопросе о национальной обороне может быть приблизительно сформулирована следующим образом: «Нашу страну

необходимо защищать. Для обороны нужны вооружение и людские силы. Воинская повинность — это демократический способ обеспечения людской силы (как сказано в помещенной рядом другой редакционной статье «Таймс»). Но мы, капиталисты, будем производить оружие только в том случае, если у нас будет гарантия на получение достаточной прибыли с наших капиталовложений, ибо такова природа капитализма». Рабочий смотрел на этот вопрос с другой точки зрения. Он говорил: «Давайте защищать нашу страну. Мы будем защищать ее добровольно либо пойдем в вооруженные силы по призыву, раз это необходимо, но в то время, когда мы рискуем своей жизнью, дайте нам гарантию в том, что никто не наживается на наших жертвах. Поэтому капитал также должен чем-то пожертвовать». Мы снова видим, что здесь имеются в виду различные критерии ценности и что противоположные экономические классы по-разному смотрят на вопрос об обороне страны.

Поэтому, как говорил в III столетии до нашей эры скептик древности Пиррон, нельзя достичь всеобщего согласия по вопросу о том, что хорошо и что плохо, что желательно и что нежелательно. Но вывод, который делает отсюда Пиррон, что нашим правилом должно быть воздержание от всякого суждения и оценки, является как теоретически невозможным, так и практически нежелательным. Люди высказывают свои суждения и оценки и не могут не делать этого. Но они связывают свои оценки со своими потребностями и желаниями, которые возникают и действуют, взаимно обусловливая друг друга, в том или ином конкретном обществе и при тех условиях, в которых люди живут в этом обществе. С одной стороны, как правильно заметил Пиррон, моральные суждения относительны и связаны друг с другом. Но, с другой стороны, а это Пиррон и другие скептики упустили из виду, они определяются природой людей и характером конкретных условий их жизни в какое-то данное время и в каком-то данном месте. Суждения о добре изменяются по мере того, как изменяются потребности и желания людей, и даже если бы последние оставались относительно постоянными, изменение в условиях необходимо приводило бы к изменению средств их удовлетворения,

а вопрос о средствах в такой же мере имеет отношение к моральным принципам, как и вопрос о целях. В различных условиях одни и те же средства могут служить достижению различных целей, и, наоборот, достижению одной и той же цели могут служить разные средства. Если бы и существовали какие-нибудь вечные и всеобщие моральные ценности, то это было бы обусловлено лишь существованием неизменных черт в природе людей и в характере их общественных отношений. Но точно так же, как психологи затрудняются обнаружить первые, так и социологи и этнографы не могут определить последние.

Теперь, когда мы показали относительность моральных суждений, нам нужно исследовать более широкий вопрос, вопрос, связанный с представлениями людей об идеальном человеке, или о том, что́ действительно является нравственным и подобающим образом жизни. Все знают, что люди не только создают себе идеалы того, чем они больше всего восхищаются и в чем стремятся превзойти друг друга, но и что эти идеалы поразительно различны у различных людей и у различных социальных классов. Это можно проследить на следующем примере: подрастающий ребенок создает себе идеал смелого сыщика или гангстера, процветающего банкира или ученого, киноактрисы, женщины с мировой известностью или заботливой матери семейства, красноречивого проповедника, политика, профсоюзного организатора или военного в зависимости от того, какая среда окружает каждого ребенка и воздействует на него. Вместе с тем мы знаем, что в наше время определенный идеал является господствующим точно так же, как в другие времена господствовали другие идеалы. Слово «господствующий» мы используем в том смысле, как употребляли его выше, а именно что мысли господствующего класса являются господствующими мыслями. В условиях капитализма господствующим идеалом является идеал успеха, процветания, благоприятного экономического положения. Предварительным условием достижения этого идеала является отсутствие необходимости заниматься физическим трудом, целью же — экономическая независимость, основанная на том, что человек имеет собственное дело, получает доход с капиталовложений, или просто «рабо-

тает на себя». Ради достижения этой цели приносятся иногда ужасные жертвы, а конкуренция между людьми здесь безжалостна и непрерывна. Сам характер этого идеала прекрасно выявляет противоречия и моральное банкротство капитализма. Единственный идеал, который капитализм может предложить членам общества, это идеал, который в силу самой своей природы может быть достигнут лишь меньшинством за счет большинства. Именно такие представления об идеальной жизни и составляют суть моральной системы, так как они не только являются законченным выражением всех представлений о ценности, но также определяют все остальные ценности и все суждения о добре и зле.

Создание и показ общественных идеалов были и остаются главной темой литературы и в несколько меньшей степени — других видов искусства. Литература на всем протяжении своей истории, от Гомера до Данте и Шекспира, от Сервантеса, Боккаччо и Рабле до Бальзака, Флобера и Золя, от Мелвилла и Уитмена до Синклера Льюиса и Хемингуэя, знакомит нас со сменяющими друг друга господствующими представлениями людей различных обществ о самих себе, или, что то же самое, с тем, как люди рисуют себе то, чем они хотят быть, или то, что бы они хотели, чтобы о них думали. Даже в плутовском романе и в произведении дешевой бульварной литературы можно при внимательном изучении найти критерий ценностей того или иного общества. Полное отождествление писателя с объективно описываемым или же резко критикуемым им миром является отличительной чертой многих писателей, таких, как Флобер, Чехов или Синклер Льюис, которые, как кажется с первого взгляда, смотрят на мир как бы со стороны.

Всякий, кто вообще что-либо читал, легко может создать для себя конкретное представление об образе мыслей человека господствующего класса в данном обществе и о его понимании идеальной жизни. При внимательном изучении хотя бы полудюжины современных кинофильмов мы опять-таки обнаружим то же самое. Однако нам лучше ограничиться здесь кратким обзором той цивилизации, которая непосредственно предшествовала нашей,— европейского феодализма,— чтобы показать, как его ценности и моральные крите-

рии подверглись коренному революционному преобразованию со стороны класса, который заложил основы современного капитализма. Такой анализ ярко продемонстрирует нам истинность следующих основных марксистских положений:

1) моральные ценности изменяются,

2) они изменяются в соответствии с изменением производительных сил и экономических отношений в обществе и

3) господствующими моральными ценностями во всякое данное время являются ценности экономически господствующего класса.

Основой феодальной экономики было сельскохозяйственное и ремесленное производство, имевшее весьма замкнутый характер [1]. Хозяйственно-экономической единицей было феодальное или монастырское поместье, имевшее однотипную структуру, которое кормило людей, живущих на данной земле. В поместье производились продукты, которые потреблялись тут же,— одежда, дома, орудия производства. Наверху феодальной социальной лестницы стоял сеньор или аббат, а внизу — виллан, или крепостной. В этих классовых отношениях и выражался господствующий способ производства. Согласно сложной системе феодальной зависимости вся земля формально принадлежала королю и была дарована им вассалам на условиях, что они будут нести королевскую службу. Эти крупные земельные магнаты в свою очередь даровали часть своих земель на тех же условиях своим вассалам. Крепостной, или виллан, хотя он и не был, строго говоря, вассалом, также должен был нести службу у своего сеньора и выполнять для него различного рода работы; на этих условиях он и пользовался землей. Таким образом, это была своеобразная пирамида эксплуатации, которая покоилась на труде тех, кто находился в ее основании; непосредственно эта эксплуатация выражалась в том, что крепостной должен был работать на своего сеньора определенное число дней (иногда даже до пяти дней в неделю) и отдавать ему определенную часть своих про-

[1] Автор во многом обязан следующим ниже изложением этого вопроса доктору Генри Минсу, статья которого, посвященная данной теме, не была опубликована.

дуктов; кроме того, она выражалась в определенных правах, которыми обладал сеньор, и т. д. Крепостной, хотя он и отличался во многом от раба (которых, однако, было значительное количество в средние века), не был свободным человеком. Как напоминание о его положении в английском языке осталось слово villain, что означает злодей, негодяй, которое происходит от слова villein — виллан, или крепостной. Тот факт, что слово, означающее общественно-экономическое отношение, стало использоваться для выражения морального неодобрения, красноречиво говорит о классовом происхождении и содержании понятий добродетели и порока. Это равносильно тому, как если бы в нашем обществе слово «рабочий» стало означать «негодяй»; такое значение это слово и имеет для некоторых промышленников и их политических родственников, просто потому, что потребности и интересы, а следовательно, и мораль рабочих, отличны от потребностей, интересов и морали промышленных собственников.

Две конкурирующие иерархические организации эксплуататоров боролись за право на труд крепостного, объединяясь, конечно, всякий раз, когда крепостной поднимался на борьбу за собственную свободу и за улучшение условий своей жизни. Церковь хотела повелевать всеми светскими феодалами. В самой же церкви крестьянство эксплуатировалось при помощи другой иерархической организации, но точно таким же образом. В самом деле, представители высшего духовенства и дворянства за редкими исключениями принадлежали к одним и тем же семьям, где обычно старший сын получал титул своего отца, а младший вступал в ряды духовенства с намерением добиться высокого положения и власти.

Светская власть церкви длилась до тех пор, пока она обладала превосходством в технике производства. В ранний период феодализма церковь держала в своих руках монополию образования, она была единственным хранителем классического наследства, она обрабатывала землю по последнему слову науки того времени, она давала обществу литературу, юристов и право, врачей и философов, историков и ученых. С дальнейшим развитием феодализма было возрождено гражданское право, и после ожесточенной борьбы оно вытес-

нило из светской жизни церковное каноническое право. Начали появляться светские летописцы и светские поэты, и даже в самой церкви такие философы, как Уильям Оккам [1], усомнились в обоснованности папских претензий и встали на сторону императора. Техника развивалась вне монастырских стен и в значительной степени благодаря тем открытиям, которые сделали крестоносцы при знакомстве с более высокой арабской цивилизацией (примером чего является, в частности, крупная бумажная фабрика Монтголфье, построенная в то время недалеко от Парижа).

Двойственная природа феодальной эксплуатации нашла свое отражение в двойной системе нравственности — в официальной морали церкви и светской феодальной морали баронов. Эксплуатация крестьянства со стороны господствовавшего класса держалась благодаря военному превосходству последнего, благодаря тому, что он владел замками, лошадьми, оружием и доспехами. Один рыцарь был сильнее целого отряда крестьян. Английское слово «chivalry» (рыцарство) происходит, как мы знаем, от французского слова «cheval» (лошадь), и рыцарь (chevalier) — это человек, у которого есть лошадь и который, как предполагается самим значением этого слова, поступает согласно кодексу тех, кто ездит на коне. Этот рыцарский кодекс был явно классовым кодексом; установленные в нем обязанности по отношению к высшему классу, владеющему лошадьми, и к низшим классам, которые ходили пешком (пехота, пешие), были совершенно разные. Рыцарь должен был вести себя благородно в отношении людей «благородного» сословия и быть грубым с чернью, защищать даму и пользоваться «правом первой ночи» по отношению к служанке. Основным достоинством личности была храбрость на войне, и почти столь же важным было военное искусство. Верность своему сеньору, которая выражалась в феодальных повинностях, на деле постоянно нарушалась, хотя на словах она превозносилась и внушалась каждому юноше. Мы могли бы составить длинный перечень рыцарских романов и

---

[1] Уильям Оккам — английский философ-теолог XIV века, философия которого содержала значительные элементы материализма.— *Прим. перев.*

баллад о трубадурах, но главные черты идеального человека того времени, человека жестокого и светского, храбреца и захватчика, проматывающего и раздающего свое имущество (поскольку то, чем он владел, фактически было его собственностью), словом, человека военного, ясны и без того.

Церковная мораль также хорошо известна и мало изменилась за период времени от Августина до Фомы Аквинского [1]. При ознакомлении с моральными заповедями этого периода сначала создается очень смутное представление о людях, которые тогда жили, и о том обществе, в котором они жили. Зарождение нового купеческого класса нашло свое отражение в запрещении ростовщичества (как тогда называли ссужение денег под проценты), подрывавшего власть земельной аристократии, как церковной, так и светской, которая владела землей и крепостными, но не имела сколько-нибудь значительного денежного дохода. Но какова бы ни была на практике мораль церкви, в теории это была неземная, потусторонняя нравственность. Фома Аквинский подробно рассматривает вопросы этики, и, как и в философии, он берет в качестве основы теорию Аристотеля и воздвигает над ней надстройку, в которой откровение и вера являются решающими факторами. Даже его физика покоится на этическом фундаменте, ибо у него в природе все, даже не наделенное сознанием и разумом, движется по направлению к какому-то благу. Мир развивается в соответствии со своими конечными целями, высшей же целью является высшее благо, а именно бог. Всякое движение проходит ряд последовательных ступеней, оно исходит от бога, затем проходит через сверхчеловеческий рассудок ангелов, затем через наивысшие и, следовательно, самые совершенные небесные тела и, наконец, доходит до земных процессов, которые возникают под воздействием небес-

[1] Августин „Блаженный" — один из первых теологов (IV—V века нашей эры), строивший свою философско-теологическую систему на основе неоплатонизма, проповедовавший в этике крайний религиозный аскетизм и презрение к земной жизни. Фома Аквинский — христианский теолог XIII столетия, вносивший в свою философию элементы аристотелевской философии. Философия Фомы в настоящее время рассматривается католической церковью как единственно верное учение; на ее основе возникло целое философское направление (неотомизм).— *Прим. ред.*

ных тел. Но мы не можем надеяться на счастье в этой жизни, разве что на самое незначительное, ибо истинное благо состоит в интеллектуальном познании бога, которое достижимо лишь частично, так как мы погрязли в мире материи и чувства. Наши деяния, чтобы быть добрыми деяниями, должны быть направлены к богу, и их добро — это доброта воли, которая порождает эти поступки. И, согласно святому Фоме Аквинскому, наша воля должна управляться разумом, который и направляет все существующее в мире к богу.

Эта иерархическая система Фомы Аквинского соответствует иерархической системе феодального общества: ее иерархическая природа и телеологический характер обосновываются с помощью центрального тезиса Фомы Аквинского: «Bonum et ens convertuntur», то есть бытие и добро взаимообратимы. В связи с этим совершенно естественно возникает вопрос: что такое зло? Разве зло не существует? И Фома Аквинский, и Августин отвечают на этот вопрос, что зло не представляет собою ничего позитивного, а есть просто отсутствие или недостаток бытия, а следовательно, и недостаток совершенства. Этот софистический вывод подтверждается такими, например, доказательствами, что гармония и разумный порядок мира требуют того, чтобы одни вещи были лучше других. Наша задача сейчас состоит не в том, чтобы копаться в этом теологическом пепле, а в том, чтобы показать, как тонко эта доктрина служит оправданию социальной структуры общества, системы субординации и крепостничества. В самом деле, только общество, основанное на принудительном труде, будь то труд раба или крепостного, выдвигает такую этическую систему, ибо только такое общество нуждается в такой этической доктрине. Религиозная этика, как и светская феодальная этика, была господствующей классовой этикой. Напрасно будем мы искать кодекс, выражающий потребности и чаяния крепостного. У крепостного лишь одна добродетель — работать и повиноваться. Его потребности и желания никого не интересовали. Да это и понятно, ведь его жизнь так мало стоила!

Несмотря на то что феодальная система была построена по принципу абсолютной иерархии, практически на всем протяжении периода феодализма в обществе господствовала анархия, несколько ограниченная

лишь насилием. Римское право было почти совершенно предано забвению, и общественная жизнь регулировалась посредством множества бесчисленных положений феодального права, его писаных и неписаных законов. Истинной основой феодального правления была сила, и церковь также располагала средствами принуждения, явного и скрытого.

С тех пор человечество прошло длинный путь развития. В классический период либерализма это развитие характеризовали обычно как переход от статуса к договору, то есть от такого общества, где отношения людей определялись раз и навсегда их общественным положением, к обществу, где эти отношения зависят лишь от соглашений, в которые люди свободно вступают. В этом различении есть доля истины, но следует иметь в виду, что этот переход к новому праву отражает экономическое и политическое изменение, а именно переход от феодализма к капитализму.

Это изменение, происходившее на заре современной эпохи в течение длительного периода кровопролитных преобразований, конечно, принесло с собой определенное расширение свободы, необходимое для новых правящих классов. Оно дало большую свободу купеческому и коммерческому классам и ограничило свободу феодалов (а также высшего духовенства), лишив их таких священных прав, как право взимания налогов, право на присвоение неоплаченного труда, на отправление правосудия и право «первой ночи». Последствия этих новых буржуазных свобод для крепостных были различны. Некоторые из крепостных, особенно в Голландии, стали независимыми крестьянами. Другие стали арендовать земли. Но большинство из них в результате перехода к капитализму лишились своих земель — того единственного, что они имели при феодализме, и превратились в бродяг, имевших право лишь на свободу умирать с голоду, если их не ловили, и быть клейменными или повешенными, если они попадались в руки правосудия.

В соответствии с этими юридическими и экономическими переменами изменилось и положение индивида, а вместе с этим — и нравственность общества, то есть нравственность нового господствующего социального класса. Добродетель верности, в которой нашли свое

отражение феодальные повинности и феодальная организация производственных процессов, уступила место добродетелям честности перед богом и верности закону. Рыцарь уступил свое место пуританину, и вместе с тем на смену добродетели доблести пришла воздержанность; храбрость перестала быть основной добродетелью (так как военная аристократия, девизом которой было мужество, уже не была господствующим классом), на ее место пришли другие добродетели — аккуратность, бережливость, острая наблюдательность и проницательность, то есть качества, полезные и характерные для нового господствующего класса, который управлял более подвижным обществом торговли и коммерции. Взимание процента, пагубное для земельной аристократии и потому запрещаемое феодальным законодательством и теологией, имело существенное значение для коммерческой цивилизации. Несмотря на все проклятия церкви и юридические запреты, право и церковь должны были уступить, и была признана законность взимания процента — сначала негласно, а затем и открыто. Тяга к знаниям и вера индивида в свои собственные силы перестали считаться смертельным грехом и стали рассматриваться как достоинства отдельного человека и общества. Католицизм (чьим девизом было и остается: «Вне церкви нет спасения») уступил дорогу протестантизму, который проповедовал, по крайней мере в теории, что каждый человек — сам себе священник. Развитие науки получило новый толчок; она была призвана обеспечить развивавшейся торговой экономике новые земли и новую технику, в которой та нуждалась и для которой статичная средневековая система не находила применения.

Новое общество нуждалось также и в новом человеке; из людей такого типа, как сэр Галахад или Парсифаль[1], не получился бы бизнесмен, как и из крепостного — подмастерье или фабричный рабочий. Новый тип личности, в котором нуждалась капиталистическая система, определялся требованиями новой нравственности, основанной на иных общественных отношениях, ином способе производства. Эта новая нравственность

[1] Персонажи средневековых романов, олицетворявшие собой идеалы благородных рыцарей.— *Прим. ред.*

начала зарождаться среди протестантов. О том, что протестантизм, особенно его кальвинистское направление, был связан с развитием капитализма, писали многие авторы, например Вебер, О'Брайен и Тоуни. Эта нравственность могла по-прежнему обосновываться, по крайней мере теоретически, ссылкой на потусторонний мир, но долг человека она видела в том, что он должен улучшать свое положение в этом мире. Да и сама концепция потустороннего мира также претерпела глубокие изменения: на место иерархии поставлен теперь один верховный абсолютный властелин. И над каждым человеком теперь непосредственно стоит этот властелин, господствующий над ним без всяких посредников. Это разрушение небесной иерархии отражало протест представителей торгового и ссудного капитала против земной иерархии, которая была продуктом существовавших ранее отношений собственности, основанных на замкнутой экономической системе феодальных повинностей. Старый строй обосновывал преследование свободной мысли и свободной торговли посредством апелляций к другой жизни. Буржуазия же намеревалась подчинить себе этот мир, и ее в общем более прогрессивное мировоззрение дало ей огромное преимущество перед католическо-феодальными силами, стремившимися сохранить свою власть. Буржуазия санкционировала свои стремления посредством апелляции к свободе — свободе мысли, свободе торговли, свободе выхода индивида из узких рамок феодального поместья.

Эта противоположность идеалов отражала противоположность классов. Здесь не возникает вопроса об истинности, точно так же не может возникнуть вопрос об истинности этих противоположных идеалов в отрыве от социальной и исторической обстановки. На этот счет можно вести нескончаемые дискуссии, но они не приведут нас ни к какому удовлетворительному выводу, точно так же как оказалась бы бесплодной полемика, ведущаяся между борющимися друг с другом школами. Если одни апеллируют к свободе, то другие — к долгу, традиции, бескорыстию и справедливости. И то и другое прекрасно, но для того, чтобы сделать выбор между тем и другим или же, что еще лучше, попытаться достичь максимума добра и справедливости, нам необходимо понять, каков их истинный смысл в данной

обстановке. Первое требование, которое мы должны предъявить к системе морали, претендующей на то, чтобы дать описание общих норм человеческого поведения, состоит в том, чтобы в этой системе было по крайней мере показано, каким образом она гарантирует для народов и для каждого индивида удовлетворение основных жизненных потребностей. Исходя из этого, мы можем вполне определенно сказать, что в период перехода от феодализма к современному капитализму буржуазия предложила народу (или по крайней мере большему числу людей, чем это было при феодализме) больше предметов первой необходимости.

Капитализм производит больше товаров и лучше их распределяет, делая их таким образом более доступными. Капитализм к тому же устанавливает власть закона, благоприятствует развитию наук и искусства, увеличивает социальную мобильность и предоставляет большему числу людей более широкие возможности для развития и применения своих способностей. Эти действительные достижения стали возможны потому (нам нет необходимости здесь подчеркивать, какой ужасной ценой жизни людей и их страданий в течение столетий они обошлись человечеству), что капитализм действительно осуществил прогресс в жизни человечества; он представлял собой более эффективную организацию общества в том смысле, что создал больший простор для действия тех основных факторов, которые создают и разрушают тот или иной общественный строй. Феодализм ушел в прошлое потому, что производительные силы переросли рамки своих производственных отношений, а не потому, что сама по себе свобода была лучше, чем традиция. Свобода стала лучше лишь тогда, когда понятие свободы согласно протестантским буржуазным канонам стало соответствовать тенденциям, заложенным в прогрессивной экономической системе, когда свобода стала лозунгом того класса, который являлся господствующим в этой новой системе. Эта свобода не появляется свыше и не действует как самостоятельно существующая движущая сила; свобода — это идеал, который возникает в головах людей при особых благоприятных условиях, и ее рамки широки или узки в зависимости от обстоятельств, породивших этот идеал.

Новая нравственность, которую защитники старого строя поносили как анархическую и эгоистичную, стала господствующей, как только одержала победу новая экономическая организация общества. Она породила новый тип человека, новые лозунги и новые моральные нормы, которые и по сей день остаются господствующими моральными представлениями капиталистического общества. Вполне естественно, что эти представления изображались не как выражение идеалов сильного поднимавшегося класса, а как всеобщие нормы, истинные во все времена и приемлемые повсюду и для всех людей. Свобода была девизом буржуазии, и в тот период, когда буржуазия была революционно настроена, она вкладывала в этот лозунг вполне реальное и важное содержание, например свободу покупать и продавать по личному усмотрению любые товары, включая и землю, свободу жить в городе или деревне, свободу для рабочего работать там, где он захочет, свободу торговать везде и всюду на тех условиях, которые определяются лишь покупателем и продавцом. Но прежде всего этот лозунг означал свободу приобретения собственности, свободу пользоваться и распоряжаться ею по своему усмотрению. Например, солдат американской армии, боровшейся за независимость Соединенных Штатов Америки, Джеймс Отис считал «право человека спокойно пользоваться и распоряжаться по собственному усмотрению своей собственностью» законом бога и природы и основой британской конституции. Представительная форма правления рассматривалась как средство, с помощью которого можно обеспечить самую надежную защиту собственности и тем самым более широкое распределение частной собственности и необходимое расширение демократических прав.

Свобода, короче говоря, основывается на собственности; но собственность не есть простое обладание, это — право, социальное отношение, признанное, определенное и гарантируемое обществом. Это означает, что отныне закон должен быть выше всякой другой власти в государстве (что выражается часто так: «Лучше власть закона, чем власть людей»), что должны быть запрещены всякие частные армии, подобные армиям вассалов, находившимся в распоряжении феодалов, и что на их место ставится единственный общественный орган власти —

современное национальное государство, призванное охранять права частной собственности. Единственный способ, каким собственность может быть отобрана у ее владельца,— это юридическая санкция, что соответствует основным принципам буржуазного общества.

Этот краткий очерк дает нам возможность показать, что буржуазная нравственность, а также право, которое делает эту нравственность законом, основывается на частной собственности. Главным принципом, по которому действует наше право, является свобода договора или соглашения; этот принцип можно выразить в трех правилах:

1) свобода заключения соглашений,

2) проведение заключенных таким образом соглашений в жизнь (государственной властью) и

3) отсутствие обязательств у всех тех, кто не относится к сторонам, заключившим это соглашение (то есть никто не связан соглашением, подписанным другим человеком).

Святость договора отчасти нашла свое отражение в пьесе Шекспира «Венецианский купец», причем для большинства действующих лиц эта святость кажется чем-то ужасным. Неужели денежный договор, представленный лишь подписью на листке бумаги, может иметь большее значение, чем человеческая жизнь? Но разве договор не был заключен *свободно* обеими сторонами и разве не является его выполнение поэтому абсолютно обязательным? Такова проблема, поставленная Шекспиром в этой пьесе, проблема, которая является центральной в период перехода от феодального общества к капиталистическому.

«Свобода», предоставленная индивиду капитализмом, в противоположность той регламентации и ограничению отдельного человека, которые были характерны для средневековой иерархии, нуждалась в моральном обосновании. Эта задача в основном была теоретически решена в доктрине, выдвинутой протестантизмом. Лютер и другие реформаторы нашли, что духовенство не является необходимым для спасения людей, так как средства, с помощью которых достигается нравственная жизнь в этом мире и спасение в другом мире, заложены в самом человеке, в его собственном разуме и совести. Так возникает весь этот буржуазный культ индивида и

его совести и уверенность этиков в том, что если бы каждый из нас следовал своему голосу совести, то были бы решены все социальные проблемы. Наиболее энергичными защитниками подобного рода идей были квакеры, но только Иммануил Кант дал ей философское обоснование в своем учении о том, что во внутреннем сознании каждого индивида заложен моральный закон, повиновение которому является высшим долгом и который даже представляет собой основание всякого долга. Таким образом, буржуазные этики стремились теоретически обосновать с трудом доставшуюся им свободу и доказать, что свобода ведет к самому высокому социальному благоденствию, а не подрывает истинную религию и нравственность, как считали их идейные противники.

Но все эти вопросы, касающиеся основ этики, лучше оставить для следующей главы. Нас сейчас интересует, как возникала новая нравственность в ответ на потребности нового экономического порядка и как она оправдывала этот порядок посредством своих претензий на вечную истину. С нашей весьма выгодной позиции легко увидеть, что эта нравственность основывалась на изолированном индивидууме и на его сугубо личном богатстве, состоявшем в ценных бумагах, упрятанных в его портфель и дававших юридические права, на богатстве, свободном от общественных связей и той социальной ответственности, к которой обязывала весьма осязаемая недвижимая собственность феодального сеньора или помещика. Эти изолированные индивидуумы, обладавшие богатством, пользовались буржуазными свободами: свободой извлечения прибыли, передвижения и торговли, свободой заключать договоры и требовать их исполнения. Таким образом, сущностью буржуазного общества, или же денежного интереса, говоря словами Бёрка, стало право, точно так же как сила, дополненная взглядом на мир как на иерархическую систему, была сущностью феодального, или земельного, интереса. Власть закона означала триумф и господство человека бизнеса и конец не регулируемого законом насилия баронов и их вмешательства в предпринимательскую деятельность. Но это было буржуазное право, а не право вообще, ибо абстрактное право не более реально, чем абстрактная нравственность. Конечно, область действия права более узка, чем сфера морали; это область человеческих дей-

ствий, записанных в кодексах и подлежащих наказанию со стороны безличной государственной власти.

Если Кант больше всех сделал для создания идеальной основы буржуазной нравственности в Старом свете, то Бенджамен Франклин, будучи руководителем масс, стал ее величайшим практическим представителем в Новом свете. В Франклине с удивительной полнотой, как в фокусе, собрались все черты и склонности человека нового буржуазного общества. И в теории и на практике он был блестящим образцом новой морали, сочетая в себе уверенность человека в своих собственных силах, практический ум, религиозное преклонение перед рынком и упование на милость его законов и всю характерную для этой морали философию успеха. Когда Уильям Пейн заявил, что если мы не поручаем синоду определять ценность монеты, то почему же в таком случае мы должны поручать ему спасение наших душ, он в извращенной форме выразил суть той буржуазной этики, которая позднее нашла свое выражение в Франклине.

Еще в свои юные годы Франклин совершил последний необходимый для этого шаг, перейдя от формы кальвинизма, господствовавшей в Новой Англии и являвшейся переходной фазой, к вполне развитой светской нравственности капитализма. Последняя является нерелигиозной в том смысле, что упор в ней целиком делается на эту жизнь и на средства достижения успеха в ней, хотя Франклин и верил, что существует какое-то благожелательное божество, давшее нам моральные законы, которые тем не менее, как обнаруживает наш собственный разум, полезны прежде всего нам самим.

Франклин полагает, что мир устроен столь разумным образом, что обеспечивает полное благоденствие для человека, стоит только последнему придерживаться некоторых простых и обычных правил достижения успеха. Бережливость, трудолюбие, честность и точность в соблюдении обязательств, вытекающих из договора, представляют собой, как он считал, наивыгоднейшую линию поведения, и все вместе взятые, они непременно помогут бедному молодому человеку проложить себе путь в жизни. Зло, как, например, нищета и неуспех в бизнесе, является результатом невыполнения какого-то предписания и может быть преодолено лишь посредством широкого насаждения этих добродетелей. Однако береж-

ливость является краеугольным камнем нравственной системы Франклина, ибо бережливость означает обладание деньгами, а деньги имеют два замечательных полезных свойства. Небольшая сумма, выплачиваемая как процент, может дать ее владельцу право на пользование во много раз большей суммой денег (с помощью которых можно сделать еще больше денег); большая же сумма денег, ссуженная под процент, приносит обильную прибыль. И в том и в другом случае, будучи взятыми или отданными в долг, деньги, говорит Франклин, обладают «плодовитостью, производительной способностью». Деньги порождают деньги, их потомство порождает еще большее количество денег, и этот чудесный процесс продолжается до бесконечности. Для Франклина пословица «У имеющего да приумножится» выражала основную моральную истину и в то же самое время социально-экономический закон.

Другие авторы, возможно, и были более крупными теоретиками капитализма, но трудно найти хотя бы одного, который выразил бы дух капитализма в такой мере и с таким энтузиазмом, как Франклин. Этот мир свободы передвижения и частного предпринимательства, в котором способный молодой человек, следующий нескольким простым правилам, может значительно преуспеть, был совершенно новым и поразительным явлением. Не удивительно, что Франклин и другие видели в нем порождение мудрого провидения и воспринимали его правила как вечные моральные максимы. Но по мере дальнейшего развития капитализма присущие ему противоречия огромного богатства и нищеты, намного увеличившегося производства и обнищания и обеднения рабочих в индустриальных центрах становились явными для все большего числа людей, интересующихся социальными проблемами. И тем не менее капитализм еще был жизнеспособным, и, несмотря на то, что он был богом на глиняных ногах, многие люди в Западной Европе и Америке могли еще быть воодушевлены картиной, нарисованной Франклином, так как капитализм еще был способен на развитие производительных сил и открывал новые и реальные возможности для тех молодых людей, которые при любой предшествующей системе общества были бы осуждены повторять узкий цикл ограниченной жизни, характерной для жизни их родителей. Эта прогрессивная

фаза развития капиталистической экономики продолжалась в Америке, по-видимому, дольше, чем где бы то ни было, но к настоящему времени стала не более чем светлым воспоминанием; идеи же Франклина, повторяемые сейчас, звучат как лицемерие и ложь и выражают сомнение в возможности построения нового социального порядка, имеющего более прочную основу. А этот последний требует создания нового кодекса поведения и нового идеала нравственной жизни.

Мораль периода поднимающегося капитализма ныне устарела, если вообще она когда-нибудь была тем, за что ее выдавали. Более чем столетие тому назад американский писатель-публицист Генри Торо, когда ему показали огромного упитанного борова — призера на выставке штата Массачусетс, обратившись к животному, сказал: «Не говори мне, что ты достиг этого при помощи экономии и трудолюбия». Экономия и трудолюбие, не говоря уже о честности и правдивости, больше не обеспечивали успеха. Продавщица в магазине фирмы «Вулуорт», если бы она работала каждый день в неделю и каждую неделю в году с начала нашей эры и откладывала каждый цент, который она заработала в магазине «Вулуорт», но не получала за это никаких процентов, владела бы в настоящее время лишь ничтожной частью того богатства, которое Барбара Хаттон, не проработавшая в своей жизни ни одного дня, унаследовала от своих предков, владевших сетью магазинов «Вулуорт».

Лозунг свободы предпринимательства, который когда-то был вдохновляющим и прогрессивным идеалом, стал теперь обычной уловкой, к которой прибегает небольшая кучка могущественных мультимиллионеров для сохранения своего господства над экономикой и, следовательно, над всей жизнью народа. Необходимы новая мораль и нравственность, ибо старые уже утратили свой прошлый смысл и полезность. Предписания буржуазной морали подобны звенящим тарелкам в оркестре; они утратили способность служить поддержанию жизни народа, ибо ничего не могут предложить человеку в его повседневной действительной жизни. Вместо того чтобы объединять воедино усилия людей и направлять их к достижению возможно более полного благополучия всех, капитализм разъединяет людей и парализует их силы.

В настоящее время, как и в период гибели феодализма, два мира, две нравственности противостоят друг другу. Тогда реакция пыталась остановить историю проповедями повиновения и угрозами ада. Теперь же эксплуататорская капиталистическая система выступает против смотрящего в будущее мира социализма с угрозами войны и пропагандой «свободного мира» и «священности индивида». Возникла и новая система нравственности. Это нравственность тех, кто борется во всем мире за социализм, но вместе с тем она является основой для объединения действий всех прогрессивных и свободолюбивых людей.

На чем же основывается новая нравственность? Каковы основания суждений, касающихся вопросов хорошего и плохого, правильного и неправильного? Существуют ли какие-либо основания моральных суждений, которые не являются просто повторением того же самого, хотя и в более общем и развернутом виде, и может ли социалистическая нравственность претендовать на то, чтобы быть нравственностью всего прогрессивного человечества? Существует ли прогресс и имеются ли критерии для определения прогресса? Вот некоторые из этических вопросов, на которые стараются найти ответ мыслящие люди современности. Остальные разделы книги будут посвящены разбору в самых общих чертах содержания новой, социалистической нравственности, поскольку она затрагивает проблемы современности, и особенно анализу марксистских работ, а также новых моральных идеалов и традиций, развивающихся в социалистическом обществе — в Советском Союзе, Китае и других социалистических странах.

Глава III

ОСНОВАНИЕ МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ

Во всем разнообразии человеческих идеалов и изменяющихся моральных представлений один фактор остается неизменным. Человек — это социальное животное и как таковое он обладает моралью; во всех обществах и цивилизациях он создает идеалы, в которых рисует свою жизнь такой, какой он хочет ее видеть, и оценивает вещи и события, как хорошие или плохие, соответственно тому, как они способствуют или препятствуют достижению им этих идеалов. Способность представлять себя таким, каким он хочет быть, и в соответствии с этим упорядочивать вещи и судить о них настолько резко отличает человека от всех других животных, что эта способность рассматривалась как доказательство существования в человеке чего-то отличного от тела, нематериальной души, которая и делает его моральным существом. Однако это предположение ни на чем не основано и излишне, ибо моральное поведение человека при данной его биологической конституции может быть объяснено лишь его общественной жизнью. Будучи созданием, наделенным страхами, надеждами и желаниями, человек живет в мире, который может обмануть его надежды, в мире сомнения и неуверенности, в мире, который может осуществить или разбить его планы и цели.

Подобно тому как изменяются от общества к обществу и от класса к классу в рамках одного общества суждения человека о добре и зле, а также и его представления об идеальной жизни, изменяются и теории людей о природе добра. Таким образом возникают различные моральные системы, которые одновременно содержат в себе и различные теории о природе добра и зла

и различные объяснения, почему одно является добром, а другое — злом. Чтобы убедиться в этом, нам нет необходимости изучать историю мысли; нужно лишь посмотреть вокруг себя и проследить, каким же образом люди приходят к своим суждениям о том, что подобает делать, а что — нет. Если мы, например, спросим, почему нельзя воровать или лгать, то получим множество ответов, которые поставят нас в тупик. Один скажет, что этого нельзя делать потому, что это дурно, или потому, что наша «совесть» или «внутренний голос» запрещают это. Это увертка, а не ответ, ибо вопрос состоит в другом: почему это дурно, почему наша совесть запрещает это? Другой ответит, что просто неразумно так делать, ибо вас могут уличить и вы пострадаете от последствий. Третий скажет, что бог запрещает такие поступки и что его воля определяет, что подобает и что не подобает делать. Четвертый ответит, что в конечном счете в результате подобных поступков будет ущемлен наш собственный личный интерес, мы утратим спокойствие духа или счастье. Пятый же скажет, что общество не сможет хорошо функционировать, если люди будут лгать и воровать, и что, следовательно, эти поступки, будучи вредными для общества, представляют собою зло. Какой бы из ответов ни был дан, анализ в общем покажет, что они представляют собой вариации или комбинации того или иного из этих ответов.

Вынесение моральных суждений является постоянной задачей людей, хотя, к сожалению, почти вся традиционная этика стремилась ограничить мораль лишь вопросами о добродетели и пороке и имела тенденцию оставить вне поля своего зрения более широкие аспекты жизни человека. Но, как писал французский энциклопедист Гельвеций [1], «этика есть пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством» [2], и далее: «лицемерных моралистов узнают, с одной стороны, по равнодушию, с которым они относятся к порокам, пагубным для государства, с другой — по тому, как горячо они нападают на частные пороки» [3]. Проблемы

[1] Клод Адриан Гельвеций — французский философ-материалист, один из идеологов революционной французской буржуазии XVIII века.— *Прим. перев.*

[2] Гельвеций, Об уме, Госполитиздат, 1938, стр. 94.

[3] Там же, стр. 95.

пола, например, занимают чрезмерно большое место в традиционной морали, затемняя важные вопросы экономической, социальной и политической жизни человека, в которой они являются лишь составной частью. Это в значительной мере обусловлено тем фактом, что господствующий класс, исключая периоды великих социальных сдвигов, стремится свести мораль лишь к вопросам добродетели, рассматриваемой как свойство отдельных людей. Это сведение морали к вопросам добродетели служило в качестве одного из способов уклонения от критического изучения социальной системы с точки зрения того, насколько она отвечает действительно насущным потребностям и желаниям масс, или, другими словами, уклонения от изучения этой системы с точки зрения ее моральных ценностей.

Возвратимся теперь к проблеме основания моральных суждений. Но прежде чем приступить к действительному изучению основных типов теории морали, рассмотрим сначала некоторые другие конкретные проблемы. Если бы мы спросили нескольких человек, почему они считают, что демократия — это благо или зло, то получили бы ответы, которые по своему подходу к проблеме сходны с ответами на вопрос, почему ложь и кража представляют собой зло. Демократия — это благо потому, сказал бы первый, что «глас народа — глас божий»; второй ответил бы, что она является единственной системой, в которой достоинство индивида признается в качестве высшего соображения; третий объяснил бы свою точку зрения тем, что демократия дает обычному человеку возможность участвовать в установлении тех законов, при которых он живет, и таким образом она делает человека более удовлетворенным, а государство — более устойчивым; четвертый заявил бы, что она является выражением в политической сфере идеальной системы свободного предпринимательства (это, конечно, приводит к отождествлению демократии с капитализмом); пятый же сказал бы, что она дает народным массам возможность сопротивляться и противодействовать эксплуатации со стороны немногих, а следовательно, и возможность улучшить свои материальные условия и поднимать свой культурный уровень.

Точно так же одни нам ответят, что демократия — это зло потому, что «в Израиле не было такой формы

правления» (Джон Уинтроп); вторые — что она противоестественна, так как означает контролирование более высоких элементов общества более низкими, разумных — несведущими. «Народ... редко судит или решает правильно» (Александр Гамильтон на Американской конституционной конвенции); третьи — что демократия медлительна, неповоротлива и неэффективна; четвертые — что только те, кто явно заинтересован в сохранении статус-кво, могут обеспечить хорошее правительство (Гамильтон на конституционной конвенции); пятые — что демократия всегда грозит перейти в крайность: люди имеют тенденцию злоупотреблять своей властью и принимать законы, ущемляющие интересы собственности.

Ясно, что каждый из этих ответов за и против демократии представляет собой моральное суждение, которое подразумевает ссылку на какой-то принцип или критерий добра. Однако традиционная этика, обращающая внимание лишь на понятие добродетели, склонна в основном обходить один из основных моральных вопросов. Далее, ясно, что не только общепризнанные моральные вопросы, но и каждая проблема политики и экономики является моральной проблемой в самом существенном смысле этого слова. Большой заслугой Платона и Аристотеля является то, что они, несмотря на свое классовое предубеждение и ограниченность, обусловленные греческим рабовладельческим обществом, понимали, что любая социальная и политическая проблема включает в себя более важное соображение, касающееся блага, и политика, следовательно, предполагает некую этическую систему.

Когда люди употребляют такие слова, как «добро», «справедливое» или «правильное», применительно к вещам, поступкам и ситуациям, они имеют в виду нечто совершенно отличное от того, что они подразумевают под такими словами, как «большой», «маленький», «горячий», «холодный» и т. п. Ибо все понятия первой группы означают, что вещи или поступки являются такими, какими мы хотим, чтобы они были, или, что то же самое, они такие, какими *должны* быть. И наоборот, противоположные им понятия означают, что вещи не являются такими, какими мы желаем их видеть, и что, следовательно, они *не должны* быть такими, какими они являются. Трудность всех проблем этики и морали за-

ключается в том, чтобы установить, на каком основании люди *выносят* и *должны* выносить эти суждения особого рода.

Это может показаться противоречащим современной этической традиции, которая берет в качестве своей основной проблемы вопрос о возникновении или источнике морального долга. С точки зрения этой традиции, от Канта до Кропоткина [1], проблема этики состоит в следующем: почему человек *должен* поступать нравственно или откуда происходит идея *долга*? Что такая постановка вопроса неправильна, можно легко вывести из следующего общепризнанного факта: люди, вообще говоря, не задают себе вопрос, должны ли они делать то, что они считают добром, и не делать того, что считают злом. Называя поступки добром или злом, они в общем имеют в виду то, что они должны или не должны их совершать. Или же, выражаясь яснее, они называют нечто добром потому, что хотят его или стремятся к нему, и проблема, таким образом, состоит не в том, почему я *должен совершать* добро, а в том, каким образом я *должен судить* о чем-то как о добре. Короче говоря, что же подразумевается под *добром* и каким образом люди могут установить, в чем оно состоит?

Общепризнано, что простое описание того, каким образом люди выносят суждения о правильном и неправильном или о моральном долге, еще не исчерпывает предмета этики. Хотя такие вопросы должны входить во всякое рассмотрение этических проблем, этика не ограничивается ими, так как они лишь описывают, как люди выносят моральные суждения; этика должна также изучать, что же на самом деле является добром, а следовательно, и то, как люди должны выносить такие суждения. Классики морали понимали, что недостаточно описать, каким образом люди формируют моральные суждения. Необходимо еще указать, как они *должны* формулировать такие суждения. Однако эти этические теории с марксистской точки зрения сами являются социально и исторически обусловленными, то есть отражающими, как мы это видели в предыдущей главе, те

[1] Петр Алексеевич Кропоткин — русский революционер-народник, один из идеологов анархизма, сторонник позитивистской философии; в этике пытался применить к морали теорию естественного отбора Дарвина. — *Прим. перев.*

условия, в которых они были сформулированы. Но дает ли сам марксизм в таком случае этике основание для определения, что является благом, а следовательно, и основание для суждения о поступках и событиях на основе такого критерия?

Изучение этого вопроса хорошо было бы начать с краткого освещения самого общего, теоретического подхода Маркса и Энгельса к решению основных философских и моральных проблем. Для людей, не искушенных в истории философской мысли, их подход может показаться настолько естественным и разумным, что он и не нуждается в комментариях. Профессиональным философам он представляется, однако, недопустимым отступлением от традиционных способов мышления, потому что марксистский подход решительно порывает с многовековой спекуляцией, включая и все беспочвенные абстракции, которыми стремится оперировать человеческая мысль, а также потому, что он начинает с того, что действительно является первичным для всякого мышления. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс писали:

«Предпосылки, с которых мы начинаем,— не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем» [1].

Применительно к этике это означает, что вместо того, чтобы исходить из сверхъестественных заповедей, врожденного морального закона, априорного принципа личного интереса, сострадания и т. д., мы исходим из действительной конкретной жизни людей в обществе. Мы исходим не из отдельного человека, а из людей, вступающих в процессе производства материальных условий своей жизни в самые различные отношения друг с другом и с природой. Кроме того, это означает, что каждая этическая теория о подобающем и неподобающем на самом деле создается людьми на основе всей совокупности их жизни, которая, будучи исторически обуслов-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 18.

ленной, существует в каком-либо данном месте и в данное время. И, наконец, это предполагает, что критерий истинности всякой этической теории следует искать в том, какую функцию она на деле выполняет в этой совокупности человеческих взаимоотношений.

В той же самой работе Маркс и Энгельс развивают далее это основное положение исторического материализма и более детально показывают его противоположность всем неисторическим и идеалистическим теориям:

«В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что́ люди говорят, воображают, представляют себе,— мы исходим также не из существующих только на словах мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как *их* сознание» [1].

Эти два отрывка содержат в себе столько смысла, что понадобилось бы много книг, чтобы выявить его полностью; но здесь можно ограничиться выяснением одной или двух важных идей, с тем чтобы противопоставить их

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 25.

общепринятым взглядам. Американский историк профессор Филип Вэн Несс Майерс несколько лет назад написал целый том для того, чтобы доказать, что «не только моральный прогресс является самой сущностью исторического движения, но и сам нравственный мотив выступает как наиболее постоянная и регулирующая сила эволюции человечества» [1]. Он утверждает далее, что «это в значительной мере происходит постольку, поскольку Европа все снова и снова приходила к сознанию, что ее история была такой бурной и прогрессивной» [2]. Вероятно, приятно думать, что моральные идеалы таким образом направляют судьбу человека, но такая мысль тем не менее безосновательна и ошибочна. Ибо нерешенной остается еще следующая проблема: каково происхождение морального мотива и что постоянно внушает Европе это сознание? Именно такого типа *идеалистическое философствование,* противоположное *социальной науке,* и стремились уничтожить Маркс и Энгельс, хотя они хорошо понимали, что оно будет существовать до тех пор, пока существует общество, разделенное на классы. Очерк профессора Р. М. Макивера [3], пытающегося опровергнуть марксизм, представляет собою другой яркий пример идеалистической точки зрения. Макивер пишет: «Экономическая система, политическая система, религиозная система и вообще все системы человеческих отношений существуют только благодаря тому, что они воспринимаются сознанием. Отбросьте это восприятие, и у вас ничего не останется. Точно так же техническая система без изобретающего ее сознания не представляет собою ни техники, ни системы. Машины и пушки становятся лишь причудливыми металлическими формами, а дома и сады перестают быть домами и садами...» [4]

Здесь мы также имеем идеалистическую философию, выступающую под видом общественной науки. Сознание определяет бытие, говорит нам колумбийский профессор,

---

[1] Philip Van Ness Myers, History as Post Ethics, p. 1.

[2] Там же, стр. 7.

[3] Р. М. Макивер — современный американский буржуазный социолог; в этике придерживался так называемой апробативной теории, согласно которой понятия добра и зла не имеют объективного содержания; это всего лишь то, что одобряет или осуждает общество.— *Прим. перев.*

[4] R. M. MacIver, The Historical Pattern of Social Change, в „Journal of Social Philosophy", October, 1936, p. 38.

а не наоборот, как доказывали Маркс и Энгельс. Действительный смысл выдвигаемой Макивером доктрины выявляется позднее, когда в том же очерке он пишет, что единство общества является субъективным и состоит из «мысленных форм, мифов, убеждений и фантазий», а не из материальных элементов. Короче говоря, как считает и Майерс, мораль — это первичное, а материальная жизнь людей в обществе — вторичное. Это положение не только делает невозможной науку об обществе, но и подразумевает сведение многообразия конкретных материальных связей, которые объединяют людей вместе и создают основу языкового, политического и культурного единства, к мифическим элементам. И, наконец, это идеалистическое положение, высказанное Макивером, никак не объясняет, каким образом люди создают моральные понятия и этические системы, и представляет их в качестве необъяснимого продукта сознания, лишенного своего телесного носителя.

Охарактеризуем теперь в самых общих чертах марксистский подход к морали; подробным же рассмотрением самой марксистской этики мы займемся после изучения основных классических теорий. С точки зрения марксизма нравственность является прежде всего творением человека, отражением в его сознании потребностей и желаний, надежд и устремлений реально существующих людей. Во-вторых, эти потребности и устремления представляют собой отражение конкретных материальных условий человеческой жизни, то есть реальных процессов и отношений, посредством которых люди производят все необходимое для их жизни и ее воспроизводства. В-третьих, моральные представления изменяются по мере того, как изменяются материальные условия жизни, производительные силы и производственные отношения, и эти представления не могут быть выше, чем соответствующий им экономический строй общества (например, рабовладельческое общество не может верить в то, что все люди братья, точно так же как феодальное общество не может верить в личную свободу и равенство). В-четвертых, в обществе, разделенном на антагонистические классы, моральные представления отражают существующее классовое деление и являются либо обоснованием существующих экономических отношений, либо выражением требования изменить эти отно-

шения. В-пятых, требование изменения экономических отношений есть требование передать экономическую и политическую власть из рук одного класса в руки другого класса. И это требование обосновывается тем, что этот второй класс сможет с бо́льшим успехом контролировать и управлять производительными силами в интересах всего общества. Это объективное толкование процесса производства имеет большой моральный смысл. В-шестых, из предыдущих положений следует, что содержание таких понятий, как добро, подобающее, справедливость и т. п., в любое данное время вытекает из действительно существующих условий, в которых живет человек в обществе в данное время, и отражает эти условия или предполагаемые изменения в них соответственно потребностям и интересам большей или меньшей части людей, живущих в данном обществе. Наконец, из этого следует, что нравственность есть социальное явление, теряющее всякий смысл применительно к изолированному индивиду, каким был Робинзон Крузо на своем необитаемом острове. Она обнимает собой сложную систему идеалов и понятий долга, в основе которой лежат идеи благой жизни, справедливости и подобающего человеку. И наоборот, отсюда следует, что не может существовать никакого общества или социальной группы без нравственных представлений. Общественная жизнь невозможна без некоторых принципов, правил и идеалов, предписывающих людям, как они должны относиться друг к другу и подходить к решению общественных проблем. С этой точки зрения тот факт, что долг занимал столь важное место в этических теориях, является свидетельством расхождения и противоречия между склонностью людей поступать определенным образом в известных ситуациях и тем, что предписывает им существующий кодекс нравственности. С марксистской точки зрения цель развития общества состоит в достижении такого совершенного тождества между человеческими склонностями, желаниями и т. д. и социальными потребностями и идеалами, при котором люди, поступая соответственно своим желаниям, тем самым делают то, что они «должны» делать, и наоборот.

После такой краткой характеристики общего подхода марксизма к морали желательно хотя бы бегло рассмотреть некоторые основные этические теории. Это поможет

нам лучше оценить вклад, сделанный марксистской теорией в этику, и понять те противоположные ей методы, которые применяются при оценке исторических событий и проблем современности. В настоящее время во всем мире происходит борьба между силами социализма и капитализма. Большинство людей в той или иной степени понимает, что одним из проявлений происходящей всемирной борьбы является непримиримый конфликт между моральными идеалами, но часто этот моральный конфликт изображается неправильно и ненаучно. Марксистская этика может дать и дает ясную и прочную основу для критики моральных оценок, используемых в защиту капитализма и империализма. Она может с большей последовательностью, чем какая-либо другая теория, показать социально-политические и моральные основания борьбы за мир и доказать, что эта борьба в настоящее время не только предшествует борьбе за социализм, но и является ее непременным предварительным условием.

Следует отметить, что если бы различие между социализмом и капитализмом касалось лишь способности достичь одной общей цели, то вопрос об их относительных достоинствах мог быть решен посредством объективного, беспристрастного изучения. Подобную ошибку совершают многие либералы, и она приводит к попытке «соединить все наилучшее, что есть у того и другого», оценить их при помощи одного общего критерия. Однако, как мы покажем в следующей главе, это совершенно невозможно, и данная доктрина на деле является попыткой скрыть коренную противоположность двух типов общества. Ни одна предшествующая этическая теория не могла понять природы такой противоположности (если, конечно, не принимать во внимание теории, в которых одна система ценностей приписывалась богу, а другая — дьяволу, что, может быть, и достаточно для некоторых целей). Дело в том, что ни одна предшествующая этическая система не пыталась искать основания моральных ценностей и идеалов какого-либо данного общества или периода в конкретных условиях организации социальной жизни. Этические теории возникали в первую очередь в результате невозможности прийти к соглашению относительно моральных ценностей и тех целей, к достижению которых должны стремиться люди и общество. Марксистская этика возможна потому, что

разногласия по моральным вопросам имеют свои определенные причины, подобно всем другим явлениям в природе и обществе; марксистская этика, кроме того, и необходима, ибо только она предлагает логичное и научное решение того, что в противном случае либо было бы неразрешимой антиномией между простыми проявлениями вкуса, либо казалось бы лишь результатом путаницы в языке, скрывающей принципиальное согласие. Короче говоря, противоречие между моральными ценностями не является ни случайным, с одной стороны, ни кажущимся — с другой, и его разрешение может быть достигнуто посредством общественной практики, а не с помощью одних спекуляций.

Так как в истории этики преобладало религиозное и спиритуалистическое направление и многие теории возникли как реакция на него, то нам лучше всего начать с рассмотрения традиционных религиозных взглядов. Несмотря на то что еще Платон пытался отделить идею добра от какого-либо представления о сверхъестественном поведении, религиозные взгляды господствовали в западной этической мысли.

В одном из своих диалогов, где не так сильно сказывается его идеализм, Платон показывает Сократа, обвиненного в отсутствии благочестия, беседующим с молодым человеком по имени Эвтифрон, который пришел в суд, чтобы возбудить дело против собственного отца, убившего своего слугу. Сократ, сделав вид, что он поражен действиями Эвтифрона, восклицает, что Эвтифрон непременно должен обладать необычными знаниями о благочестии, святости и добре, чтобы возбудить такое дело против своего собственного отца. Эвтифрон попадается на лесть и признает, что он лучше других людей может отличить благочестие от отсутствия такового. И Сократ, под тем предлогом, что он не обладает такими знаниями и что они нужны ему для своей защиты против обвинения, просит молодого человека сказать ему, что такое благочестие. Эвтифрон попадается и на эту хитрость и бойко объясняет, что угодное богам есть благочестие и добро, а неугодное им — зло. Затем следует блестящий диалог, в котором после долгих споров Сократ спрашивает Эвтифрона, является ли поступок добродетельным потому, что он угоден богам, или он угоден богам потому, что добродетелен. Это роковой

вопрос. Он подрывает самые основы этики, покоящейся на сверхъестественном начале, и логически является исходным пунктом восстания рационализма против религии. Ибо, как указывает Сократ в диалоге Платона [1], если что-то угодно богам только потому, что это добро, то связь добра с ними не является сколько-нибудь существенной для его природы и тем самым еще не дано никакого определения добра. Здесь явно подразумевается, что добро должно иметь собственное основание и быть добром по совершенно другой причине, чем та, которую может выдвинуть религия.

Однако теология, особенно ее христианское направление, в течение почти двух тысяч лет стремилась представить бога в качестве источника и основы всякого добра. Это делалось либо путем провозглашения зависимости добра от произвольных повелений божественной воли (Дунс Скот [2]), в результате чего возникала та трудность, что бог, если бы он так предпочел, мог пожелать, чтобы убийство было добром, либо посредством утверждений, что бог всеблаг (Фома Аквинский), откуда следует, что он не мог пожелать, чтобы дурное дело стало хорошим, так как это противоречило бы его природе. В первом случае, по-видимому, страдало добро, в последнем — ограничивались могущество бога или свобода его воли.

В результате попыток основать этику на сверхъестественном начале возникает и другая трудность. Она проявляется в смешении двух положений, которые часто отождествляются друг с другом. Первое из них состоит в том, что без бога не существовало бы никакого добра и зла, хорошего и дурного. Второе же гласит, что без веры в бога мы не могли бы выносить никаких моральных суждений. Что это два совершенно разных положения, становится очевидным, как только мы зададим вопрос, каким образом они могут быть обоснованы или

---

[1] Диалог называется „Эвтифрон" (см. Платон, Соч., ч. 1, СПб, 1863). Сократ — древнегреческий философ-идеалист, предшественник Платона. Платон писал свои философские сочинения в виде диалогов и основные свои мысли вкладывал, как правило, в уста Сократа, последователем которого он себя считал.— *Прим. перев.*

[2] Дунс Скот — шотландский философ XIII—XIV веков, чья философия хотя и имела религиозный характер, но содержала в себе элементы материализма.— *Прим. перев.*

опровергнуты. Прежде всего, общепризнано, что добро и зло существенно отличаются друг от друга, тогда как в существовании бога можно по крайней мере усомниться. Это подобно доказательству от неизвестного к известному вместо противоположного пути — от известного к неизвестному. И все-таки к подобному доказательству до сих пор еще прибегают в воскресных проповедях, как это можно видеть на примере аргументации преподобного Гарри Эмерсона Фосдика. Доктор Фосдик заявляет: «В мире, где существует благой бог, трудно понять тайну зла. Тайну же добра невозможно понять в мире, где нет бога». Почему же добро является тайной без бога? Этот аргумент может иметь смысл только при введении ряда дополнительных посылок.

Одной из них является утверждение многовековой давности, что природе и человеку неотъемлемо присуще зло и что только в результате вмешательства сверхъестественного начала человек становится способным на добро. Но и то и другое предполагает, что бог является исходным пунктом рассуждения, и не учитывает того факта, что люди оценивают объекты как добро или зло соответственно тому, способствуют они или препятствуют удовлетворению потребностей и интересов общества, особых социальных классов или групп, к которым они принадлежат. Или, может быть, доктор Фосдик использует второй упомянутый аргумент, а именно что без веры в бога люди не могли бы ни судить о добре, ни выполнять свои суждения на практике? Однако это положение имеет эмпирический характер, и оно может быть проведено только путем обращения к конкретным фактам. Этот вопрос широко обсуждался во Франции XVIII столетия, где он часто ставился в такой форме: «Возможно ли существование общества атеистов?» И общее заключение было таково, что в мотивах человеческого поведения гораздо большее значение имело желание хорошо жить в настоящее время, чем надежда и опасение относительно будущего. Французские философы приводили также в качестве примера отдельных людей, которые вели высоконравственную жизнь не по милости духовенства. В настоящее время мы располагаем убедительным эмпирическим доказательством в широком масштабе, основывающимся на практике Советского Союза, что и верующие и неверующие могут объеди-

ниться в едином моральном стремлении. Будет уместным еще раз вспомнить об изречении Спинозы, что люди желают чего-нибудь не потому, что оно является добром, а, наоборот, они называют его добром потому, что желают его. Спиноза здесь имеет в виду то же, что подразумевается в вопросе Сократа к Эвтифрону, а именно что добро не нуждается в санкции сверхъестественного начала, хотя здесь необходимо еще сделать некоторые оговорки, которые будут добавлены позднее.

Несмотря на упорство, с каким люди придерживались этого взгляда, не существует никаких доказательств, что без веры в бога люди посбрасывают с себя одежду, начнут совершать насилия, поджоги и убийства и возвратятся к закону джунглей. Факты говорят о том, что религиозная вера может существовать в любом известном типе общества, на любой ступени общественного развития и сочетаться как с самыми лучшими, так и с самыми худшими видами человеческого поведения. Если верно, как сказал однажды Монтень [1], что в религиозных войнах одни только религиозные лозунги вряд ли могли бы воодушевить на битву хотя бы сотню людей, то верно и то, что формула «защита веры» использовалась и для сплочения людей ради ведения несправедливых войн. Фашизм, империализм, войны, безработица и другие виды зла, преследующего человечество в настоящее время, нельзя объяснить утратой веры, ибо они существуют в мире, в котором господствуют те или иные религиозные доктрины. Некоторые пытаются доказать, что это происходит потому, что религиозные идеалы никогда не были претворены в жизнь; но, не говоря уже о том, насколько это верно, достаточно задать вопрос: почему же они никогда не были претворены в жизнь? И на этот вопрос можно ответить спиритуалистически, то есть что люди злы по своей природе и предпочитают добиваться материальных выгод, а не духовных целей, или же материалистически, что наш социально-экономический порядок действует посредством поощрения иных мотивов, чем те, которые проповедуются христианством и другими великими религиями.

---

[1] Мишель Монтень — французский философ XVI века, выступавший с резкой критикой теологии и религиозной морали.— *Прим. перев.*

Возвращаясь к спору Сократа с Эвтифроном, следует отметить, что Платон и не думал утверждать, что справедливость и добро определяются человеческими потребностями, он стремился лишь сделать их независимыми от особых греческих религиозных представлений, чтобы затем рассматривать их в качестве вечных и стоящих над миром. Только с этой точки зрения можно понять весь смысл этической доктрины Платона. Он хотел представить справедливость и благо как вечные истины, стоящие не только над суждениями индивидов и социальных классов, но и над столкновениями между греческими богами,— столкновениями, которые были отражением социальных противоречий того времени. Доктор Грегори Властос в своей статье «Рабство в платоновской мысли» [1] ярко показал, что платоновское понятие справедливости, как и вся его концепция универсума и человека, отражало в себе взаимоотношения рабовладельца и раба. Профессор Элбэн Уинспиэр в своих двух книгах «Кто такой Сократ?» и «Генезис платоновской мысли» весьма убедительно продемонстрировал, что понятия справедливости и блага, обнаруженные Платоном в нематериальном, потустороннем мире идей, были именно такими, какими их мыслила себе старая афинская землевладельческая аристократия, боровшаяся против союза купечества и ремесленников в греческом обществе.

Точно таков же смысл и всех других известных в истории попыток обосновать нравственность с помощью какого-то «высшего», «метафизического» принципа, якобы стоящего над преходящим материальным миром, в котором людям приходится поддерживать свое существование и решать свои сложные личные и общественные проблемы. Подобно тому как философский идеализм по сравнению с традиционной религией является более утонченной формой спиритуалистического взгляда, что дух первичен, а материя вторична, так и этика является более изощренным доказательством, чем формулы «так говорит господь» и «бог повелел».

Из всех идеалистических моральных систем нового времени теория Канта имела наибольший успех и влия-

---

[1] G. Vlastos, Slavery in Plato's Thought, в „Philosophical Review", 1941, May.

ние. Кант жил во второй половине XVIII столетия в Восточной Пруссии, которая была еще феодальным государством, и наблюдал лишь издалека первые результаты так называемой промышленной революции в Англии и приход буржуазии к власти во время Французской революции. Он также утверждал священные права личности и другие моральные принципы буржуазного общества, но поскольку в Пруссии тогда еще не было революционного среднего класса, он мог это делать лишь в теории — только в форме вечных моральных законов. Таким образом, Кант, хотя он и принадлежал духовно к буржуазному обществу, не жил в нем, поэтому его принципы представлялись ему (его воспитание в духе набожности сказалось и в этом) как повеления морального сознания, заложенного в каждом из нас. Кант даже подчеркивал, что его моральные принципы являются настолько основополагающими и общими, что они применимы не только к людям, но и ко всевозможным разумным существам. Он утверждал это на том основании, что эти моральные принципы, как он полагал, являются законами самого разума и, следовательно, законами всего разумного. Таким образом, время, место, обстоятельства хотя и определяют конкретное содержание морального закона, но не затрагивают его сущности. Моральный закон кажется Канту стоящим над всеми конкретными условиями, даже над условиями, в которых живет человек, и Кант даже восклицает в благоговейном изумлении: «Звездное небо над нами и моральный закон в нас!»

Кант считает, что этот моральный закон каждое разумное существо носит в себе. Таким образом, моральный закон одновременно содержит в себе сияние платоновской абсолютной идеи блага, которая является всеобщей и стоит по ту сторону мира, пространства и времени, и более скромное требование протестантско-буржуазной нравственности, относящееся к бытию, которое присутствует в каждом индивидууме независимо от того, какую он ведет жизнь — низменную или возвышенную. Согласно Канту, без такого морального закона не было бы и не могло бы быть никакой нравственности вообще, ибо этот закон представляет собой безусловный долг (он называет его «категорическим императивом»), повеление «ты должен», требование выполнять наш долг любой ценой. Образ Фредерика в комической

олере Гилберта и Салливэна «Пираты Пензэнса» является пародией на героя кантовской морали, который выполняет свой «долг ради самого долга». Конечно, Кант вынужден признать, что этот моральный закон никогда не говорит нам, в чем же именно состоит наш долг,— он говорит лишь, что мы должны его выполнить. Это повеление очень удобно в том смысле, что оно раз и навсегда прекращает всякие возможные споры относительно того, *должен* ли я выполнять свой долг, ибо смысл долга состоит именно в моей обязанности следовать ему. Канту кажется, что, поместив в нас моральный закон с его повелением, он решил проблему; но создается впечатление, что требование нашей моральной природы, повелевающее делать то, что мы должны делать, является всего лишь утверждением Канта. Знаменательно, что один из величайших теоретиков буржуазного общества, отвергнув все теории, которые усматривали основания нравственности в счастье или личном интересе, не мог найти ничего лучшего, чем этот абстрактный принцип. О его абстрактности убедительно свидетельствует тот факт, что Кант настаивает на его применимости не только к людям, но и ко всяким возможным разумным существам. Иными словами, в обществе, о котором мечтал Кант, если не прибегать к счастью и личному интересу в качестве руководства в поведении, не остается никакого другого *человеческого* принципа нравственности.

Кант считал, что все требования морального закона могут быть выражены в одной общей формуле: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства»; это, выражаясь более просто, означает, что во всякой ситуации человек должен делать то, что он хотел бы, чтобы стало правилом для всех людей в подобного рода ситуациях. Этот принцип имеет некоторые достоинства, хотя и сохраняет кое-какие очевидные недостатки предшествовавшего ему принципа: «Поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой». Кант прав, утверждая, что его формулировка имеет преимущество перед «Золотым правилом», ибо она применима там, где это правило неприменимо, например во всех тех случаях, где действие не направлено на другого человека. Частным случаем такого действия является остановка

автомобиля при красном свете светофора. Однако этот принцип, как и принцип личного интереса, который будет рассмотрен позднее, предполагает однородное общество, в котором благо каждого является благом для всех, и наоборот. Этот принцип настолько тесно связан с таким предположением, что один немецкий философ, Герман Коген, в 1905 году даже стал доказывать, что моральный закон Канта характеризует его как основоположника социализма [1].

Это утверждение весьма далеко от истины, ибо Кант не только никогда не мечтал о социализме (он был сторонником распространения буржуазной системы частной собственности на Пруссию), но и сам его принцип враждебен борьбе рабочего класса за построение социалистического общества. На самом деле моральный закон Канта, якобы стоящий над обществом и даже над природой, требует от индивида, чтобы он поступал так, как если бы общество было абсолютно и совершенно разумным, даже тогда, когда оно таковым не является. Следовательно, как показал Карл Каутский в своей работе «Этика и материалистическое понимание истории», кантовский принцип подразумевает, что всякое социальное зло существует в результате безнравственности индивидуумов и может быть преодолено лишь посредством самоусовершенствования этих индивидуумов. С исторической точки зрения кантовский принцип был скорее регрессом, чем прогрессом, ибо французские материалисты, в особенности Гельвеций, еще раньше разработали этику, хотя и в самой общей форме, согласно которой надо сделать разумными *объективные* социальные институты, так чтобы индивиды, преследуя свои собственные интересы, тем самым *с необходимостью* способствовали осуществлению общего блага.

В этике Канта большое внимание привлек к себе еще один принцип. Он является выводом из морального закона и формулируется приблизительно следующим образом: во всяком своем поступке вы должны рассматривать человека как цель и никогда просто как средство.

---

[1] Герман Коген — немецкий философ-идеалист, неокантианец марбургской школы, один из сторонников так называемого этического социализма, основанного на моральном учении Канта и послужившего философской основой ревизионизма и оппортунизма.— *Прим. перев.*

Кант здесь по существу повторяет учение раннего христианства, что все люди, будучи детьми бога, равны. С позитивной точки зрения в этом положении нашел свое выражение протест Канта против существовавших тогда общественных отношений феодализма, в которых один человек был подчинен другому. С негативной же точки зрения это было лишь философским выражением положения буржуазного права (о чем говорилось в предыдущей главе), согласно которому все люди обладают равными договорными правами и обязанностями. Социалисты принимают этот моральный принцип постольку, поскольку они хотят построить общество, в котором он действительно будет осуществлен, в противоположность капиталистическому обществу, которое зиждется на отношении к широким народным массам лишь как к средству для достижения целей частной выгоды. Но представители научного социализма борются за построение социалистического общества, во всяком случае, не потому, что в нем заложены требования морального закона, и не в силу абстрактной веры в святость отдельной личности. И здесь кроется один из главных недостатков всех идеалистических этических систем. Они могут служить в качестве оправдания существующих институтов, но, будучи основанными на метафизических абстракциях, они не дают настоящего руководства, необходимого для осуществления конкретных прогрессивных изменений в обществе.

Когда мы рассмотрим, как сам Кант применял свой моральный закон и иллюстрировал его действие в конкретных ситуациях, то выявится еще одна характерная черта этого закона. Один из примеров, который приводит Кант, касается человека, который решает, нарушить ли ему клятву, данную под принуждением. Применяя свой принцип, согласно которому мы должны поступить так, как мы хотели бы, чтобы поступали все люди в подобной ситуации, Кант приходит к выводу, что клятва не должна быть нарушена, поскольку, если бы все люди поступали так в подобных обстоятельствах, клятвы потеряли бы всякое значение и *пострадало бы общество*. Здесь ясно видно, что действительную основу морального закона Канта следует искать в его представлении о том, каким должно быть человеческое общество; это представление обусловлено средой, в которой

жил Кант, а не каким-то вечным заложенным в нас принципом. Иными словами, Кант рассуждал точно таким же образом, как рассуждаем мы все; на основе существующих условий он построил концепцию общества, которое в большей мере отвечает его потребностям и идеалам, а затем сделал эту концепцию критерием нравственности нашего поведения. Вся аргументация Канта против счастья как определяющего момента в нашем моральном поведении основывалась на его убеждении, что если бы все люди руководствовались своим стремлением к счастью, то они настолько были бы поглощены своими личными делами, что разумное общество стало бы невозможным. Это, кстати говоря, не особенно высокая оценка природы буржуазных институтов; она гораздо ниже той оценки, которая содержалась в теории эгоизма. Возможно, что эта разница в оценке капитализма обусловлена главным образом религиозным воспитанием Канта, в котором придается большое значение греховности человеческой природы.

Можно было бы рассмотреть много других примеров идеалистической этики, но для наших целей будет вполне достаточно этической системы Канта. Авторы идеалистических этических систем, точно так же как это происходит в обыденном спиритуалистическом мышлении, делают вид, что они выводят свои критерии хорошего и плохого, содержание понятия добра и «способность», при помощи которой люди отличают добро от зла, из чего-то такого, что стоит над реальным миром тяжелого труда и борьбы, в котором живут люди, со всем присущим этому миру поразительно сложным комплексом надежд и страхов, любви и ненависти, желаний и отвращения. Не удивительно, что, покинув (в своих собственных иллюзиях) конкретный мир, в котором живут люди, философы-идеалисты создают абстрактные теории, не содержащие конкретного руководства к действию. Разумеется, они обнаруживают в своем идеальном мире, в воображаемом царстве вне пространства и времени, только то, что они видят в этом мире. Вот почему они всегда возвращаются на землю, вооруженные принципом, санкционирующим отношения и институты, которые было бы нелегко оправдать на строго разумных основаниях, путем научного изучения природы людей и их действительных социальных отношений.

Понятно теперь, почему идеалисты (хотя они и делают немало ценного для теории морали в частностях) вырабатывают, как и обыкновенные спиритуалисты, принципы, которые лучше приспособлены для сохранения того, что есть, чем для достижения того, что должно быть. Можно подытожить вкратце причины этого. Во-первых, они игнорируют результаты научного исследования людей, сложного комплекса их мотивов, потребностей и желаний, чем занимаются психология и социальная психология. Во-вторых, они игнорируют конкретный характер и развитие социальной жизни людей, а также все ее разнообразные институты (этим занимаются этнология, социология, политическая экономия и другие науки). В-третьих, действительные потребности существующих в действительности людей они подменяют воображаемыми потребностями человека вообще, иными словами, воображаемого человека. В-четвертых, они ставят социальный прогресс в зависимость не от улучшения и преобразования объективно существующих институтов, а от усовершенствования или изменения индивидуумов. В-пятых, под предлогом поисков и установления вечных моральных истин они прославляют идеалы какого-нибудь отдельного класса и придают им такой вид, чтобы они были созвучными с идеалами всего человечества. В-шестых, они склонны выдвигать в качестве добра или идеала нечто настолько удаленное от действительных желаний людей и от того, что происходит на практике в обществе, что оно, с одной стороны, оказывается совершенно непрактичным, а с другой — приводит к лицемерию и ханжеству (большинство циников, например, являются разочаровавшимися идеалистами). В-седьмых, и это самое важное, они создают теоретическую основу для подмены, особенно в критические периоды, вопроса об удовлетворении действительных нужд конкретных людей вопросом о т. наз. духовном идеале. Перефразируя священное писание и слова знаменитой королевы, можно сказать, что люди просят хлеба, а идеалисты предлагают им пирожное из бесплотного духа с кремом из вечной добродетели.

В настоящее время нас больше всего интересует последнее, ибо практически именно здесь существует самая глубокая противоположность между идеализмом и марксизмом. По-видимому, именно это имел в виду

Маркс, когда он воскликнул в «Святом семействе», что у реального гуманизма нет более опасного врага, чем спиритуализм или спекулятивный идеализм[1]. Аргумент, согласно которому религия и идеалистическая философия когда-то в прошлом, может быть, и помогали людям уяснять идеалы, бывшие полезными для социальной жизни, к данному вопросу не относится, ибо те, кто выдвигает его, забывают, что сам спиритуализм является человеческим творением и что поэтому его идеалы прежде всего есть выражение потребностей и устремлений людей. Например, спиритуализм поставил вопрос: оправдываются ли целями средства? Этот вопрос может возникнуть лишь в том случае, если цели, к которым мы стремимся, и практика, посредством которой они могут быть достигнуты, оцениваются с точки зрения различных критериев. Как будет показано в последней главе, подобный дуализм возникает в результате создания настолько общих моральных абсолютов, что с ними не может сравниться никакая практическая социальная цель.

«Священность личности», «возвышенные стороны жизни», «личная свобода», «ненарушимость договора», «твердость и сдержанность характера», «святость дома» — вот некоторые идеалистические формулы, к которым обращаются всякий раз, когда возникает необходимость защитить интересы собственности против радикальных изменений в обществе. Каждое из этих выражений отражает что-то такое, что является или являлось позитивным благом при определенных условиях. Поэтому каждое из них в какое-то время вызывает в нас сочувствие. Их сила и вместе с тем слабость состоит именно в этом: они могут играть прогрессивную роль в одно время и служить реакционной цели в другое, ибо в своей идеалистической форме они не дают никаких определенных критериев, с помощью которых можно было бы оценивать их значение для людей в каких-то конкретных условиях. Решены ли в Советском Союзе проблемы безработицы, «нищеты среди изобилия», предоставлены ли материальные и духовные блага жизни многим миллионам трудящихся? Если задать эти вопросы, то спиритуалист может ответить: «Но что от этого выгадал человек, если он получил весь мир и утерял свою собственную

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 7.

душу?» или же: «Но личность лишена свободы» — как будто свобода представляет собой не коллективное решение людьми своих социальных и экономических проблем, а нечто вроде пребывания в вакууме.

С ранних исторических времен в этике в противоположность идеализму существовало другое направление, сторонники которого исходили не из потустороннего начала, а стремились определить, какие поступки людей в действительности приносят наибольшее количество блага. Исходя из этого, многие теоретики общества старались решить, каким образом лучше всего устроить государство и общество, чтобы действия индивидов приводили к максимальной социальной гармонии. Мы можем назвать это направление гедонизмом, или этикой эгоизма, ибо в этом направлении главная движущая сила человеческого поведения усматривается в наслаждении, счастье или личном интересе. Исходя из той посылки, что добро есть то, чего люди в действительности желают, сторонники этого направления превращают психологическую теорию поведения в этическую систему. В общем это направление было тесно связано с материалистической философией и часто рассматривалось как единственно возможная материалистическая этика.

Зарождение этого направления связывают с именем Аристиппа (V—IV столетия до нашей эры). Он полагал, что все люди стремятся к наслаждению, и только к наслаждению (безотносительно к тому, в чем они его находят) и наслаждение поэтому является единственным благом. Почти сразу же люди поняли, что эта теория порождает определенные трудности. Наслаждение часто продолжается недолго, и иногда за ним следует страдание. С другой стороны, интенсивность определенных видов наслаждения, особенно тех, которые связаны с основными потребностями человеческого организма, пропорциональна мучительности предшествовавшего желания. Каким образом можно привести к общему знаменателю эти наслаждения и страдания? Что лучше, испытывать более сильное наслаждение в течение короткого периода времени или более слабое наслаждение в течение длительного времени? Что лучше, испытать большее наслаждение, сопровождающееся страданием, или меньшее наслаждение и меньшее страдание; испытать

больше наслаждения в продолжение короткой жизни или же соответственно меньше наслаждения в продолжение долгой жизни? Сам характер этих вопросов и противопоставлений показывает поверхностность и абстрактность гедонизма. Не эти вопросы волнуют народные массы. По самому своему характеру эти вопросы могут быть интересны лишь для нетрудящегося класса, для людей, которым нечего делать, кроме как забавлять и развлекать себя, и которые стремятся лишь найти наилучший вид развлечения. Кроме того, как замечали многие, сознательное стремление к наслаждению становится зачастую препятствием к его достижению. Более того, как это может видеть каждый, человек, стремящийся к наслаждению, не существует в безвоздушном пространстве и должен раньше или позже, если он не является восточным деспотом или миллиардером, задуматься над тем, как его действия затрагивают наслаждение других людей и чем они в зависимости от этого отвечают на его поступки. Иными словами, в интересах самой же теории наслаждения в нее надо ввести какой-то социальный принцип; еще Аристотель признавал, что достижение максимального наслаждения требует от человека разума и самоконтроля.

Эпикур[1], которого ошибочно причисляют к сторонникам этой чисто гедонической теории, пытался решить многие из этих проблем. Он полагал, что благо, к которому стремятся люди и которое является принципом, руководящим их поступками, состоит не столько в наслаждении, сколько в отсутствии страдания. Жизнь в спокойном счастье, как он полагал, предпочтительна жизни в бурных наслаждениях и последующих страданиях. В интересах достижения безмятежного спокойствия следует воздерживаться от многих наслаждений, и сам Эпикур, следуя этой теории, вел тихую, скромную и относительно умеренную жизнь, «ухаживая за своим собственным садом».

Теории Эпикура, хотя она более совершенна, чем теория Аристиппа, присущи два существенных недостатка: социальный атомизм и квиетизм. Всякая подлинная этическая теория должна быть такой, чтобы ее можно

---

[1] Эпикур — древнегреческий философ-материалист IV—III веков до нашей эры.— *Прим. перев.*

было применить ко всем и чтобы все могли ею пользоваться. Является ли спокойствие идеалом для всех людей, взятых по отдельности, или оно достижимо лишь для некоторых за счет остальных? Каким образом, например, мое спокойствие может быть приравнено к необходимому для моего спокойствия отсутствию такового у другого человека? Или же, если это идеал для всех людей, то на основании какого принципа можно требовать жертв со стороны индивидов ради достижения общего спокойствия? Если же в этих жертвах существует потребность, то в таком случае либо индивид добровольно идет на уменьшение своего спокойствия, что противоречит теории мотивации Эпикура, на которой зиждется его этика, либо, если он не соглашается на это сам, требуется новый моральный принцип для оправдания права общества на осуществление насилия. Короче говоря, данная теория основывается на представлении об обществе как простой совокупности определенного числа отдельных и совершенно независимых друг от друга индивидов и поэтому не способна дать ответ на возникающие в обществе проблемы и потребности.

Квиетизм явно проглядывает во всей жизни Эпикура и неотъемлемо присущ всей его теории. Будучи неспособной объяснить любовь людей к приключениям и интерес к неизведанному, любовь к острым наслаждениям, хотя они и достаются ценой страданий, склонность людей к героическому самопожертвованию ради общественного блага, эта теория не может удовлетворительно объяснить сложные побуждения и мотивы людей и поэтому не годится в качестве теории о целях, преследуемых людьми. Например, в справедливости Эпикур не видит ничего, кроме выражения полезности, кроме того, что она нужна, «чтобы помешать одному человеку причинить ущерб другому или потерпеть ущерб от него». В этом положении нашел свое отражение негативизм, столь типичный для многих мыслителей времени Эпикура, времени заката золотого века Греции. В лучшем случае теория Эпикура — это благородная, хотя и отразившая в себе мрачные настроения попытка вести разумную жизнь в неразумном мире, отстоять научный подход к природе и человеческой жизни в обществе, основанном на угнетении и нуждающемся для своего

сохранения в суевериях и предрассудках. В худшем же случае эта теория представляет собой обоснование ухода от жизни, доступного лишь немногим, которые будут спокойно копаться у себя в саду, даже если рушится весь мир вокруг них. Эта доктрина не могла воодушевить или расшевелить народные массы греко-римского мира, которые впоследствии нашли выражение своих надежд в этом мире и спасение в будущем мире в христианстве.

Философия наслаждения, как ее называли, была потом забыта на многие столетия. Она появилась вновь в эпоху Возрождения; позднее в Англии она соответственно духу времени и страны была сформулирована в более умеренной форме и достигла высшей точки своего развития во Франции XVIII столетия. Теорию наслаждения принимали здесь вполне серьезно, но важные и настоятельные социальные проблемы и связанные с ними требования радикальных изменений в положении среднего класса и его интеллигенции привели к тому, что гедонистическая теория претерпела коренные изменения. Возглавлял движение Гельвеций, и не без жертв со своей стороны; его книга «Об уме» была публично сожжена в 1758 году в Париже сразу же после ее выхода в свет, а сам автор должен был бежать из Франции. Гельвеций, по-видимому, полагал, что его исследование человеческого поведения имеет такое же значение, как открытие, сделанное Ньютоном в области движения небесных тел, иными словами, он претендовал на открытие основного закона всякого человеческого действия. Он, очевидно, также предполагал, что как солнечная система приобрела свою упорядочность в результате действия закона всеобщего тяготения, так и упорядоченное и гармоничное общество может быть создано на базе основного закона человеческого поведения. Этот закон заключается в следующем: во всякой ситуации люди действуют в соответствии с тем, как они представляют себе свои интересы; личный интерес объявлялся принципом всякого человеческого поведения. Однако (и именно в этом проявляется гений Гельвеция) люди являются продуктом своей среды и, таким образом, то, как они представляют себе свой интерес, определяется обычаем, традицией и воспитанием.

Он, далее, исходит из той предпосылки, что люди в принципе наделены от природы равными способностями.

Гельвеция интересует, в чем люди усматривают свой интерес, лишь постольку, поскольку вытекающие из этого их поступки затрагивают то, что другие люди считают своим личным интересом. В одном месте своей работы «Об уме» он, например, очень верно говорит, что добродетельный человек не тот, кто жертвует своими привычками и страстями ради общего интереса,— такой человек невозможен,— а тот, чья самая сильная страсть до такой степени согласуется с общественным интересом, что он почти всегда является добродетельным по необходимости [1]. И затем этот полный надежд на будущее представитель молодой французской буржуазии высказывает мнение, что вся проблема заключается в воспитании людей. Людей просто должным образом не научили правильно понимать свои интересы, ибо в противном случае уже настала бы совершенная социальная гармония. Это не так уж наивно, как кажется с первого взгляда. Воспитание для Гельвеция означает воздействие всей среды, а не просто то, чему учат в школе и о чем забывают за ее пределами. Это значит, что общество практически, посредством своей организации и ее действия заставляет людей ценить, желать и преследовать одно и избегать другого. Отсюда он делает вполне законный вывод, что если действие этого естественного закона личного интереса ввергает людей в конфликт друг с другом, то в этом повинны социальные институты. Но именно такого рода конфликты, считал Гельвеций, часто происходили в прошлом и преобладают в его время. Общество превозносит добродетель, но вознаграждает порок. Существующие институты и моральные проповеди отделяют наши интересы от интересов наших ближних, в то время как разумный эгоизм учит нас, что каждый человек может жить счастливо лишь в условиях гармонии личных интересов индивидуумов.

Вот что писал Карл Маркс относительно всей этой французской школы материалистической этики XVIII века:

«Не требуется большой остроты ума, чтобы усмо-

---

[1] См. К. А. Гельвеций, Об уме, стр. 213.

треть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д.— и коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека. Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами. Если человек несвободен в материалистическом смысле, т. е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества»[1].

Маркс не хочет здесь сказать ни того, что Гельвеций и его соратники были социалистами или коммунистами, ни того, что они создали этику, пригодную для коммунизма. Он хочет лишь сказать, что радикальная буржуазия в период своей революционности создала революционную этику, которая выходила за рамки ее собственных интересов и потребностей. В другом месте Маркс писал, что лишь во имя всеобщих прав общества отдельный класс может притязать на всеобщее господство[2].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 145—146.
[2] См. также, т. 1, стр. 425.

И радикальная часть буржуазии, претендуя на подобную роль, действительно сделала серьезный вклад в теорию морали. Нам нет необходимости дальше рассматривать, какого рода общество Гельвеций и его последователь Гольбах имели в виду в своей теории морали. Достаточно понять, что они основывали свое требование разумного устройства общества на принципе разумного эгоизма. Гольбах высказывается совершенно определенно в том смысле, что разумное общество — это общество, которое может сделать людей счастливыми; последнее же достигается при условии, если, во-первых, общество обеспечивает человека всеми необходимыми для жизни материальными благами и, во-вторых, если общество делает это таким образом, что создается единство интересов каждого индивидуума и всех остальных людей. Здесь имеется в виду ни в коем случае не общество или государство, стоящее над отдельными людьми, а просто вся совокупность отношений между людьми, которая составляет общество.

В дальнейшем данная доктрина развивалась главным образом в Англии, в форме утилитаризма, который был особенно подробно разработан в трудах Иеремии Бентама и Джона Стюарта Милля. Но это дальнейшее «развитие» идей Гельвеция состояло в перенесении центра тяжести на более поверхностные моменты его доктрины и в забвении ее наиболее глубоких моментов. Как сказал Белфорт Бакс, английский социалист конца XIX века, «просвещенный эгоизм» стал этикой «наполненного желудка и набитого кошелька». С теоретической точки зрения данная доктрина ошибочно отождествляет движущую силу человеческого поведения с целью, которая преследуется. Аристотель в своей «Этике» прекрасно показал, что человек находит какое-то удовлетворение во всяком своем свободном поступке, но характер этого чувства удовлетворенности может быть столь же разнообразен, как и характер людей. Один человек находит удовлетворение в наполнении желудка или в других чувственных удовольствиях, тогда как другой находит его в почете, в создании шедевров искусства, в научном открытии или даже в самопожертвовании ради других— ради группы людей, класса или общества, к которым он себя причисляет.

Таким образом, этика разумного эгоизма — это в лучшем случае двусмысленная теория мотивации человеческого поведения, и, будучи истолкованной буржуазными теоретиками, она совершенно не способна объяснить личные жертвы, на которые идут и капиталист, и рабочий ради своего класса, своей страны или лучшего, с их точки зрения, устройства общества. Героические жертвы ранних сподвижников христианства и всех тех, кто отдал свою жизнь во имя дела, в которое он верил, можно охарактеризовать как поступки, совершенные ради «личного интереса», лишь с большой натяжкой. Во всех подобных случаях люди жертвуют своими личными интересами и даже своей жизнью ради идеала, который стал *их* идеалом,— ради блага народа, класса или страны. Таким образом, личный интерес совершенно недостаточен для объяснения поведения людей. Более того, данная доктрина, особенно в том варианте, в каком она была развита в Англии, предполагает существование разрозненных индивидуумов в отрыве от их многосторонних и динамических взаимоотношений, составляющих общество.

С исторической точки зрения можно сказать, что этика Гельвеция из воинствующей доктрины, требующей преобразования социальных институтов и удовлетворения действительных потребностей людей, выродилась в апологетику существующих институтов, якобы основанных на интересах всех людей, и в морализирование, представляющее собой попытку втиснуть человеческие интересы в рамки существующих социальных и экономических отношений. Причиной этого вырождения является ложная исходная посылка, заключающаяся в том, что капиталистические производственные отношения действуют в интересах всех. Пытаясь сделать это действительностью, моралисты затем увещевают капиталистов умерить свою жадность в интересах увековечения себя как класса. Они разглагольствуют перед рабочими о чудесном естественном законе, действующем в капиталистическом обществе, посредством которого благо каждого становится благом для всех. В настоящее время данная доктрина мертва и теоретически и практически, ибо она больше не выступает с революционными требованиями и не годится для защиты суще-

ствующего строя. Люди будут бороться до конца за сохранение демократических институтов, но не за сохранение капиталистической «свободы предпринимательства». Разумеется, капитализм в его фашистской форме нельзя выдать за общество, которое отвечает интересам народа.

Как и многие спиритуалистические теории морали, в которых делается упор на спасение души индивида, этика эгоизма, которая претендует на то, чтобы быть эмпирической и практической, теряет свое значение, когда ранняя форма капиталистической экономики, для которой характерны свободная конкуренция и индивидуализм, уступает место империализму в экономике и политике. Если буржуа, перефразируя Бакса, может помышлять лишь о таком благе, которое касается души или бумажника индивида, то рабочий обретает свою индивидуальность, лишь сливаясь с классом производителей. Сама общественная природа крупной промышленности, сливающая труд индивида в одно целое с трудом коллектива, объединяет интересы отдельного рабочего с интересами рабочего класса в целом. Марксистская этика начинается там, где кончается буржуазная теория морали, но она исходит из исторических условий, которые были созданы для подавляющего большинства народных масс капиталистической практикой.

В этике существует еще одно важное традиционное направление, которое, хотим мы того или нет, имеет для нас определенное значение. Часто его называют отрицанием нравственности. Но тем не менее эта традиция существует и часто проявляется там, где мы этого не ожидаем. Согласно этому направлению, единственным фактором, определяющим ценность, является сила. В грубом виде эта мысль может быть выражена в формуле: «Сила означает право». Более точно ее можно сформулировать как убеждение, что понятие права означает лишь то, что существует в действительности, и что последнее является лишь результатом победы большей силы над меньшей. Теперь, когда мы сформулировали эту теорию в таком виде, мы узнаем широко распространенную доктрину. Фраза: «Правая сторона всегда одерживает верх», например, часто лишь в другой форме выражает следующее: «Побеждающая сторона всегда права», что кажется совершенно иным суждением. Точно

так же, когда Уильям Джемс[1] говорит, что «правильное — это всего лишь выгодное в нашем поведении», он подразумевает, что все, что мы делаем, правильно постольку, поскольку мы что-то «получаем» в результате, или, иными словами, правильно то, что обеспечивает успех.

Несмотря на то, что эта доктрина, которую для удобства мы можем назвать «сила означает право», имеет широкое распространение и выступает в различных скрытых формах, ее гораздо чаще разделяли в душе и применяли на практике, чем открыто формулировали и развивали в теории. Однако некоторые храбрецы осмелились все же заявить, что сила является основой права и справедливости. Независимо от того, заслуживают эти философы славы или позора, они по крайней мере были откровенны. Они открыто вынесли на суд общества то, что очень часто скрывалось в тени идеалистической паутины или за «эмпирической» объективностью. Фразимах, Макиавелли, Гоббс, Гегель и Ницше (упомянем только некоторых) в той или иной форме утверждали, что все, кто обладает силой, правы и что, стало быть, слабость есть величайший грех. Ни один из господствующих классов не обладал достаточной храбростью, чтобы принять эту доктрину без оговорок, ибо палка была о двух концах, рассматриваемая доктрина имела и тот зловещий для господствующего класса смысл, что, если этот класс утрачивает свою силу, он вместе с тем теряет всякое право претендовать на власть. Далее эта теория может иметь два совершенно различных смысла: во-первых, что для торжества правой стороны требуется сила и, во-вторых, что «правота» означает просто триумф силы. Будет целесообразно проследить некоторые моменты исторического развития этики силы, или теории «сила означает право».

---

[1] Уильям Джемс — американский философ XIX—XX веков, один из основателей субъективно-идеалистической и иррационалистической философии прагматизма (от греческого πραγμα — практика). Критерием истинности вообще и, в частности, нравственно-правильного в поведении Джемс считает практику, понимаемую как стяжательскую практику буржуазного общества и отдельного предпринимателя. Этим и объясняются некоторые заявления Джемса о нравственности, которые имеют смысл откровенного обоснования аморализма.— *Прим. перев.*

Платон в первой книге своего «Государства» изображает группу молодых афинян, обсуждающих вопрос о природе справедливости. Один из них, софист Фразимах, утверждает, что «справедливость есть не что иное, как выгода для сильного». Это положение в течение многих веков приводилось студентам, изучавшим Платона, в качестве примера постыдной точки зрения, причем не допускалась такая возможность, что Платон мог обойтись крайне несправедливо со своим противником. Профессор Уинспиэр в своей книге «Кто такой был Сократ?» попытался восстановить истинную точку зрения Фразимаха. Он установил, что на самом деле Фразимах говорил приблизительно следующее: правители общества всегда определяют справедливость соответственно потребностям и интересам своего правления; если бы господствовал другой класс, понятие справедливости изменилось бы соответственно его классовым интересам и, следовательно, соответственно принципам его правления.

Много столетий спустя проницательный флорентийский придворный Макиавелли [1], глубоко озабоченный расколом Италии на ряд городов-государств, находящихся в постоянных конфликтах друг с другом, и существованием соперничающих между собой фракций внутри каждого государства, задался вопросом, каким образом можно положить конец всем этим грязным и невыносимым ссорам, интригам и взаимной зависти. Он мечтал о великом общенациональном государстве, управляющем всей страной, но он понимал, что достижение этого потребует огромной силы и насилия. Он искренне верил, что такое государство может быть создано лишь силой могущественного герцога, способного победить других герцогов и установить свою безраздельную власть над обширной территорией. Таким образом, единственное требование, предъявляемое Макиавелли герцогу, состояло в том, чтобы его власть была сильной, чтобы она успешно сохраняла порядок и распространялась на новые территории. Ясно, что нет смысла обвинять Макиавелли в преклонении перед силой, ибо он жил в обста-

[1] Николо Макиавелли — итальянский государственный деятель историк, поэт и мыслитель XV—XVI столетий, идеолог нарождавшейся итальянской промышленной буржуазии. — *Прим. перев.*

новке междоусобицы и мог надеяться лишь на победу силы, способной прекратить конфликты и создать единое государство. Как и многие другие исторические деятели, настойчиво стремившиеся к достижению какой-то цели, Макиавелли возлагал надежды на сильную личность. Однако его прогрессивный идеал, предусматривавший объединение Италии, раздробленной на неимоверно мелкие государства, не идет ни в какое сравнение с реакционными попытками империализма сохранить рушащееся господство исторически изжившей себя буржуазии с помощью угроз водородной бомбой.

У Томаса Гоббса [1] мы также видим строгое разграничение нравственности, которая особым образом вознаграждает власть или силу в интересах какого-то идеала, и морального нигилизма, который отрицает какие бы то ни было ценности. Гоббс хотел лишь одного, и хотел этого всей душой,— мира как внутри государства, так и между государствами. Будучи сам относительно обеспеченным человеком, он высказывался в защиту мира против его нарушителей, будь то преступники, революционеры или иностранные государства. И также, подобно Макиавелли, Гоббс считал признаком хорошего государства не максимальное повышение благосостояния его граждан, а прочную власть, способную поддерживать порядок. В теории Гоббса было одно положение, которое находилось в вопиющем противоречии с его собственным жизненным опытом: если существующее государство не может удержаться и свергается революционерами — кто в таком случае устанавливает стабильность и порядок? Будучи сторонником монархии, Гоббс, когда в Англии разразилась революция Кромвеля, бежал во Францию. Но когда он увидел, что пуритане установили стабильность и порядок, он, к ужасу эмигрантов, бежавших вместе с ним, примирился с пуританами и возвратился в Англию.

В последующие столетия моральный идеализм Макиавелли, с его мечтой о единой Италии, и Гоббса, горячо желавшего мира и стабильности, вытесняется теорией, согласно которой государство санкционируется на

---

[1] Томас Гоббс — английский философ-материалист и социолог XVII века, идеолог капитализма, развивавшегося в то время в Англии.— *Прим. перев.*

том основании, что оно есть государство, а существующее общественное устройство — на том основании, что оно существует. Доктрина *власти* вырождается в кредо тех, кто во что бы то ни стало хочет сделать ставку на лошадь, которая выиграет. Таким образом, если этика власти часто исходит из какой-то системы ценностей в противоположность моральному нигилизму, то на практике эти ценности приносятся в жертву интересам выгоды. Более того, теория «сила означает право» часто на деле означает противодействие всякому прогрессивному движению либо политическую беспринципность тех, кто примыкает ко всякому движению, имеющему шансы на успех. Именно так ведут себя все оппортунисты и ренегаты, большие и малые. Их интересует не то, кто прав, а кто одержит верх, и при каждом изменении в соотношении сил они перебегают из одного лагеря в другой. Так моральная доктрина, которая когда-то имела определенное историческое оправдание, вырождается в совершенно безнравственное обоснование шкурничества и становится отрицанием моральных ценностей.

Но существует еще одна особая разновидность теории «сила означает право», которую не следует игнорировать. Это типично буржуазная теория, в которой предпринимается попытка представить как высшее благо жестокую эксплуатацию рабочего класса, ожесточенную борьбу за колонии, всю античеловечную основу капиталистической системы, особенно в ее наиболее хищнической империалистической стадии. И здесь апологеты капитализма воспользовались великим открытием в другой области, совершенным одним добрым и сердечным человеком, английским ученым Чарлзом Дарвином. Тон был задан Гербертом Спенсером[1], сформулировавшим лозунг: «Выживают наиболее приспособленные», который является двойным извращением принципа естественного отбора Дарвина. Во-первых, Спенсер извращает принцип естественного отбора логически, придавая ему

[1] Герберт Спенсер — английский социолог и философ XIX — начала XX столетия, видный представитель позитивизма. Спенсер создал так называемую органическую теорию общества, в которой он уподоблял общество животному организму и теоретически оправдывал капиталистическую эксплуатацию. В этике он развивает т. наз. теорию органической эволюции, согласно которой добром является то, что способствует прогрессу эволюции природы.— *Прим. перев.*

другой смысл. У Дарвина принцип означал, что биологическая эволюция совершается посредством уничтожения природой тех свойств у растений и животных, которые не способствуют выживанию отдельной особи и вида, и, наоборот, отбора и сохранения тех свойств, которые способствуют их выживанию; Спенсер же в своей теории придал ему тот смысл, что выживают те, которые *должны* выжить. Выражение «наиболее приспособленные» из чисто фактической характеристики тех, кто на самом деле выживает, превращается в моральную оценку их как «наилучших». Далее, Спенсер извращает Дарвина, придавая его принципу определенный социальный смысл. Спенсер берет принцип, относящийся к природному миру, и без всяких оговорок переносит его на человеческую историю и общество, как будто человеческое общество не имеет особых черт и элементов, не сводимых к характеристикам животного мира.

На основе этого принципа Спенсер развивает целую социальную философию. Основы его теории можно изложить очень просто. Один из основных законов природы состоит в том, что вся материя развивается от простого к сложному. Человеческое общество и история подчиняются этому общему закону. Закон же биологического мира состоит в том, что выживают наиболее приспособленные, или наилучшие. Следовательно, таким же образом происходит и социальная эволюция, и если человек вмешается в действие этого чудесного естественного закона и расстроит ход эволюции, помогая выживать менее приспособленным, то есть наихудшим, то это будет представлять для него огромную опасность. Исходя из этого положения, Спенсер выступал в тот период против всяких мер, имеющих прогрессивное значение,— против общественного образования и медицинского обслуживания, законов о продолжительности рабочего дня и заработной плате и т. п., так как все это способствует выживанию неприспособленных. Так он пытался дать *естественное* и *моральное* оправдание бесчеловечной промышленной системе Англии и мировому господству Великобритании. Однако нацизм ясно показал, что теория, подобная спенсеровской, если ее довести до логического конца, означает уничтожение цивилизации.

Спенсерианцы есть и в настоящее время как в США, так и в других странах. Во времена господства нацизма

в Германии один профессор Калифорнийского университета в своем обращении к группе ученых изложил позицию Спенсера настолько ясно, что его речь не требует подробных комментариев. Доктор Холмс заявил, что дарвиновский кодекс, продукт эволюционной теории Дарвина, допускает жестокость, жадность, обман, трусость и эгоизм как «добродетели» сами по себе, но осуждает злоупотребление ими (жалкое морализирование!). Холмс продолжает:

«Свойства характера человека, поскольку они являются частью его наследственности, своим происхождением и биологическим значением обязаны той ценности, которую они представляют для выживания. Поэтому, если мы рассматриваем добро как биологически полезное, природные свойства и импульсы людей в своей основе должны быть добром.

Жестокость, эгоизм, жадность, трусость и обман являются нормальными элементами человеческой природы, которые выполняют полезную функцию в борьбе за существование. Сами по себе они все — добродетели. И лишь их излишек и применение их не там, где это нужно, вызывают справедливое моральное осуждение с нашей стороны» [1].

Короче говоря, согласно этой фашистской теории, извращающей дарвинизм, существует только один моральный критерий — выживание. Американский капитализм проделал большой путь со времени Бенджамена Франклина. Ничто так ярко не показывает гнилость и вырождение общественно-экономической системы, как характер ее теоретической защиты. Данная теория является полной «переоценкой ценностей», ибо она провозглашает в качестве единственных моральных принципов человеческого общества XX столетия законы джунглей. Тем самым получает признание мораль, основанная на принципе «человек человеку — волк».

Прежде чем закончить этот краткий очерк основных типов этических теорий, необходимо остановиться на одной известной современной школе, особенно широко известной в Соединенных Штатах Америки и Англии [2].

[1] См. „New York Times", 1938, June 28.

[2] Автор имеет в виду эмотивистскую теорию морали, которая является результатом применения методологии логического позитивизма к этике. Сторонники теории эмотивизма (Айер, Карнап,

Этика логического позитивизма, однако, не столько является теорией морали, сколько отрицанием значимости всех моральных суждений. Для этих философов все высказывания о добре и зле и вообще о каких-либо ценностях не являются суждениями в подлинном смысле, и поэтому не может возникнуть вопрос об их истинности или ложности. Такие моральные понятия, как добро и зло, хорошее и дурное, подобающее и неподобающее, выражают лишь тот факт, что кто-то считает данные поступки добром или злом и т. д., или эти слова предназначены просто для того, чтобы выражать наши эмоции и вызывать эмоции у других.

Согласно этой философии, не может быть никаких объективных исторических оснований для каких бы то ни было моральных суждений. Ни история, ни опыт не могут сказать людям, что какая-то форма социального поведения действительно *лучше* для них, чем другая, или же что одна форма социальной организации более эффективна, чем другая, в достижении человеческого благоденствия, общественную форму которого можно определить научно. В соответствии с этой, в сущности субъективистской, философией все решения упомянутых вопросов сводятся лишь к *моим* эмоциям, *моим* личным чувствам. Такие моральные термины, как «добро», «долг» и «должен», говорит английский философ А. Дж. Айер, могут быть определены «посредством различных чувств, которые они обычно, как принято считать, выражают, и различных реакций у людей, реакций, которые рассчитывают у них вызвать»[1].

Эта точка зрения широко распространена в определенных кругах буржуазной интеллигенции, но она неприемлема как для тех, кто глубоко заинтересован в изменении существующего положения, так и для тех, кто должен активно защищать его. Обе стороны для обосно-

---

Стивенсон, Рассел, Рейхенбах и другие) проявляют крайне скептическое и нигилистическое отношение к морали и идеологии вообще, что явилось отражением умонастроения определенной части буржуазной интеллигенции, разочаровавшейся в идеалах и моральных ценностях капитализма, разуверившейся в реакционной буржуазной пропаганде, но не примкнувшей к какому-либо прогрессивному движению.— *Прим. перев.*

[1] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, New York, 1936, p. 161.

вания своих действий апеллируют к ценностям, которые считаются объективными и чем-то большим, чем личные склонности. Логические позитивисты же, напротив, уклоняются от того, чтобы стать на ту или другую сторону, восклицая: «Пропадите вы все пропадом, и те и другие!» Для философов этой школы моральные суждения могут быть лишь высказыванием личных предпочтений или предрассудков. Они, дескать, выражают мои или твои чувства, а не отношения и действия людей, которые могут быть подвергнуты рациональному исследованию и научному анализу.

Мы рассмотрели основные типы теорий в истории этики. Ни одна из них не дает народным массам действительного руководства для борьбы против империализма и угрозы войны. Ни одна из этих теорий не проливает света на проблему, волнующую людей всего земного шара, желающих такого прочного мира, который будет означать прекращение войн на вечные времена. Ни одна из рассмотренных теорий не отражает и не обосновывает требования трудящихся масс и колониальных народов перестроить мир таким образом, чтобы было уничтожено угнетение и все люди были обеспечены всем необходимым для приличного уровня жизни. Различные формы спиритуалистической этики, хотя они и проповедуют возвышенные идеалы, недостаточно определенны и конкретны, чтобы дать ясное руководство по осуществлению социального прогресса. Гедонистическая и утилитаристская системы этики слишком индивидуалистичны, чтобы предложить людям подлинное руководство для решения институциональных проблем современного мира. Наконец, апелляция к силе служит лишь оправданием фашизма и реакции. Все эти теории непригодны главным образом потому, что капитализм изменил условия жизни общества.

Самое же важное состоит в том, что впервые в истории человечество имеет в своем распоряжении средства для производства достаточного количества материальных благ, чтобы обеспечить приличный уровень жизни для всех. Поэтому в существующей нищете и эксплуатации должны быть повинны экономические, или производственные, отношения между людьми. Но эти экономические отношения, основывающиеся на частной собственности на орудия производства, означают разделе-

ние общества на противоположные экономические классы. Между этими социальными группами, капиталистами и народными массами, происходит непрерывная борьба за власть. Эта борьба, которая начинается с борьбы по весьма конкретным вопросам — например, по вопросам заработной платы, продолжительности рабочего дня, условий труда,— имеет постоянную тенденцию перерастать в борьбу за политическую власть, которая, с одной стороны, является выражением экономической власти, а с другой — ее предпосылкой.

Об этой борьбе за контроль над производительными силами в современном обществе говорилось очень много. И мы не собираемся здесь повторяться. Эти вопросы затрагиваются во всех работах Маркса, Энгельса и Ленина, во всех заявлениях Советского Союза и документах мирового рабочего движения. Наша задача состоит лишь в том, чтобы изложить и проанализировать основания моральных суждений, то есть этическую теорию, которая вырастает из этой борьбы, подразумевается в ней и влияет на нее. Основные теоретические положения этой этики были уже вкратце изложены. В последующих главах будут рассмотрены некоторые ее частные вопросы и проблемы ее применения к некоторым особым областям человеческого поведения. В настоящее время наша задача состоит в том, чтобы указать общее основание моральных суждений марксистского научного социализма и выяснить, действительно ли марксизм имеет превосходство над всеми традиционными этическими теориями.

Во-первых, мы должны постоянно иметь в виду, что Маркс и Энгельс отрицали, будто нравственные идеалы, моральные соображения занимают центральное место в жизни людей и развитии общества. Моральные теории и идеалы возникают на основе индивидуальных потребностей и социальных процессов, и хотя первые воздействуют на последние, идеалы тем не менее подчинены этим потребностям и процессам, которые имеют свои особые законы. Таким образом, какая-то потребность находит свое удовлетворение или какое-то событие происходит в обществе не просто потому, что так до́лжно, а потому, что эта потребность требует своего удовлетворения, а событие является результатом действия законов экономических и социальных процессов.

И Маркс и Энгельс верили, что социализм придет на смену капитализму не просто потому, что он является лучшей или более справедливой системой с моральной точки зрения, а потому, что капиталистическая экономика, порождающая все эти противоречия и антагонизмы, будет уничтожена и потребности и интересы людей, уничтоживших ее, приведут их к построению социализма.

Во-вторых, поскольку не существует никаких моральных принципов, не зависящих от потребностей и желаний людей, и поскольку эти потребности и желания в силу существующего классового деления общества являются потребностями противоположных социальных групп, постольку может быть лишь два способа обоснования моральных суждений. Это потребности и интересы, убеждения и точки зрения пролетариата и буржуазии. Или, другими словами, если нечто является добром лишь в силу потребностей и желаний людей (как считал Спиноза) и если эти потребности и желания различных классов находятся в непримиримом конфликте, то отдельному человеку ничего не остается, кроме как отождествить свои собственные интересы и желания с интересами и желаниями одной из сторон в этом конфликте. Возможно, для большинства людей такого выбора, по крайней мере сознательного, не существует, ибо их положение в обществе вынуждает их примкнуть к тому или иному классу. Социальное принуждение действует на большинство людей гораздо сильнее, чем теоретические соображения. Но для некоторых, например для людей интеллектуального труда, в ряде случаев возникает необходимость сделать сознательный выбор. В связи с этим встает вопрос, существуют ли моральные соображения, на основании которых можно было бы вынести решение в пользу одной из сторон, находящихся в состоянии классовой борьбы друг с другом. Следует заметить, что этот вопрос не тождествен вопросу, задаваемому идеалистами или либералами,— существуют ли моральные ценности, стоящие вне классовой борьбы, с помощью которых можно было бы разрешить все конфликты. Это другой вопрос: существуют ли моральные ценности, присущие самой классовой борьбе, на основании которых можно выработать решение в пользу той или иной стороны?

Сам факт существования классовой борьбы, однако, ни в коей мере не означает невозможность классового сотрудничества. В действительности в определенные исторические периоды необходимость такого сотрудничества диктуется интересами обоих классов. Так, Американская революция и Гражданская война в США завершились победой лишь благодаря союзу различных социально-экономических классов и их преданности общему делу. Точно так же Объединенные Нации одержали победу в войне со странами оси благодаря тому, что образовалась мощная антигитлеровская коалиция государств с различными социальными системами. Но их объединил не просто абстрактный общий интерес, а действительный общедемократический интерес, удовлетворение которого при существовавших тогда условиях требовало сотрудничества между двумя классами. Подобным же образом сотрудничество между классами является необходимостью во всякой антиколониальной борьбе. Но история последних лет Индии, Индонезии, Кубы и других стран показывает, что трудящиеся являются самыми надежными союзниками в такого рода сотрудничестве. И не потому, что каждый рабочий или крестьянин, взятый в отдельности, по своей природе более *нравствен,* а потому, что интересы и потребности трудящихся заставляют их бороться против фашизма, отстаивать национальную независимость, всегда вставать на сторону тех, кто борется за свободу и прогресс.

В-третьих, марксизмом установлено, что научный анализ капиталистического способа производства показывает неспособность капитализма обеспечить народные массы теми материальными благами, в которых они нуждаются и производство которых стало возможным благодаря развитию производительных сил при капитализме. Иными словами, средства производства, развитые капитализмом до такого высокого уровня, переросли капиталистические производственные отношения, то есть вступили в противоречие с частной собственностью на эти средства производства. Одним из проявлений этого противоречия являются повторяющиеся экономические кризисы с их парадоксом нищеты и безработицы. Другое его проявление — империалистические войны, посредством которых конкурирующие между собой капиталистические группы стремятся обеспечить для себя новые

области приложения избыточного капитала, источники дешевого сырья и новые рынки для прибыльной продажи излишков товаров. Еще одним проявлением является фашизм, то есть захват и контролирование всей государственной власти организованной кликой наиболее хищных монополистов, террористическая диктатура монополистов-шовинистов, дополняющаяся социальной демагогией и гангстеризмом и направленная на достижение безраздельного господства внутри страны, на порабощение и ограбление других стран и народов. Первым робким предвестником фашизма является идея *планируемого, рационального* или *управляемого* милитаристского капитализма. Но так как социальное планирование в интересах немногих требует постоянного сужения правящей группы — тогда как социальное планирование в интересах широких народных масс требует постоянного расширения круга людей, участвующих в управлении обществом,— оно приводит к наиболее грубым формам правления, осуществляемого горсткой монополистических капиталистов.

Марксистский анализ показывает далее, что только обобществление средств производства может поставить их на службу народных масс и обеспечить дальнейшее развитие производительных сил. Единственной силой в обществе, которая стремится к этому обобществлению и которая способна осуществить этот следующий шаг человечества в развитии экономики, является рабочий класс, опирающийся на помощь своих союзников — интеллигенции, крестьянства и колониальных народов. Его интересы требуют уничтожения капиталистического способа производства, а вместе с ним и класса капиталистов, а также себя самого в качестве особого социального класса. Таким образом, рабочий класс может освободить себя лишь путем освобождения всего общества от рабства и ограниченности капиталистической экономики. Отсюда марксизм делает вывод, что рабочий класс в силу своего собственного положения в производстве ведет борьбу в интересах подавляющего большинства человечества. И он, следовательно, нуждается в создании такой морали, которая одновременно является классовой и общечеловеческой моралью, отвечающей, фактически или потенциально, интересам всех людей.

Здесь мы встречаемся с таким необычным положением, в котором не под силу разобраться механистически мыслящему интеллигенту, но которое легко могут понять обладающие классовым сознанием рабочие и все те, кто научился мыслить диалектически. Всякая попытка решить проблемы современности посредством апелляции к так называемым всеобщим моральным истинам, к «общему благу», к человечеству вообще, грозит превратиться в пустое фразерство или даже в попытки затушевать действительные проблемы. С другой стороны, апелляция к интересам рабочих, крестьян и колониальных народов вообще и действия в их интересах, хотя они и кажутся на первый взгляд связанными лишь с благом какой-то части человечества, в действительности оказываются единственно возможным подлинным гуманизмом. Это парадокс марксистской этики, но он порожден условиями современного мира, а не марксистской теорией. Подробное рассмотрение частных экономических и политических вопросов, которые лежат в основе этой концепции, можно найти во всех работах великих марксистов, и нет необходимости повторять их положения здесь. Однако исключительно важно подчеркнуть, что хотя Маркс, Энгельс и Ленин не рассуждали о моральных ценностях вообще, о человечестве и т. д., их постоянно направлял и воодушевлял идеал разумного бесклассового общества, в котором благо каждого будет благом для всех. Они воздерживались говорить об этом потому, что, как свидетельствуют слова Энгельса, приводившиеся в предыдущей главе, они не хотели, чтобы их научный анализ социальных и экономических процессов смешивали с морализированием в духе утопического социализма, а также потому, что они не без основания опасались смешения их моральных идеалов с идеалами их классового врага, ибо буржуазия постоянно спекулировала такими словами и выражениями, как «справедливость», «всеобщее право», «наибольшее благо наибольшего числа людей» и т. д.

Согласно марксистской этике, в условиях противоречий и антагонизмов капиталистического общества потребности и идеалы рабочего класса наиболее полно совпадают с потребностями и интересами всего человечества. Следовательно, как считают марксисты, угнетенные социальные группы, классы и народы в высшей

степени правы в своей борьбе против империализма и за создание условий, необходимых для их собственного освобождения,— настолько правы, что их действия нельзя оценивать с помощью тех критериев, которые являются моральным выражением интересов капиталистического класса. И не потому, что цели рабочего класса являются сами по себе добром, а потому, что лишь их осуществление будет означать общечеловеческий прогресс и самое широкое благо во всей глубине этого понятия. Поэтому марксист не подходит к каждой забастовке, к каждому случаю борьбы или революционному восстанию рабочих, крестьян и колониальных народов с точки зрения соблюдения нравственных канонов буржуазии в каждом отдельном случае. Его лишь интересует, насколько эта борьба способствует делу освобождения угнетенных масс. Именно в этом вопросе марксист расходится с реформистом, ибо здесь коренится принципиальное отличие марксистской этики от всякой другой. И не потому, что у марксистов нет морали, а потому, что их мораль настолько прочно основывается на всей совокупности социальных и исторических процессов, что они отказываются принять точку зрения господствующего класса в качестве высшего морального критерия. Марксист, таким образом, отказывается давать оценку происходящей в наше время классовой борьбе лишь с точки зрения канонов, которые создал капитализм для своего собственного оправдания и увековечения, хотя марксист воспринимает и защищает от фашистов и империалистов все то лучшее, что имеется в капиталистическом обществе.

Эту марксистскую концепцию, состоящую в том, что рабочий класс на основе собственных потребностей и интересов, возникающих в процессе его борьбы с капиталом, вырабатывает свою собственную нравственность, которая в то же самое время является высшей нравственностью нашей эпохи, кратко сформулировал один американский социалист, Моррис Хиллквит, в ранний период своей деятельности. В 1909 году он писал:

«Современный рабочий класс постепенно, но быстро эмансипирует себя от особой нравственности господствующих классов... И по мере того, как их [рабочих.— *Перев.*] борьба против господства капитализма стано-

вится все более всеобщей и конкретной, более сознательной и действенной, в них растет чувство классовой преданности, классовой солидарности и классовое сознание, которое является основой нового и особого морального кодекса. Современное рабочее движение вырабатывает свои собственные критерии нравственного и безнравственного поведения, свои собственные социальные идеалы и мораль. Нравственное поведение для них в основном означает поведение, способствующее благосостоянию и успеху их класса в борьбе за свое освобождение. Их восхищает честный, воинственно настроенный и преданный своему делу «рабочий лидер», герой борьбы против класса нанимателей. Они презирают штрейкбрехера, дезертирующего из их рядов в этой борьбе.

Можно с достаточным основанием сказать, что два исторических лозунга, данные современному социалистическому и рабочему движению Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом: «Освобождение рабочего класса должно быть завоевано самим рабочим классом»[1] и «Пролетариям нечего в ней [в коммунистической революции.— *Перев.*] терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»[2] — являются главными требованиями новой морали рабочего класса...

Эта новая мораль ни в коем случае не является идеальной социальной моралью. Это нравственность борьбы, то есть все-таки классовая нравственность. Но именно потому, что это мораль угнетенного класса, ведущего борьбу за свое освобождение, она стоит выше господствующей морали класса, стремящегося сохранить приобретенные привилегии. Рабочие не могут уничтожить господство класса капиталистов, не уничтожив всякого классового господства; они не могут освободить себя, не освободив все человечество. В основе социалистической теории о существующей классовой борьбе лежит концепция бесклассового, гармонического общества; в основе идеи международной солидарности рабочего класса лежит идеал всемирной солидарности всего человечества. Таким образом, идеалы современного социалисти-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 16, стр. 12.
[2] Там же, т. 4, стр. 459.

ческого и рабочего движения в общем совпадают с научной концепцией абсолютной морали»[1].

В. И. Ленин в своем историческом выступлении на Третьем съезде Российского коммунистического союза молодежи в 1920 году уделил большое внимание проблемам коммунистической морали.

Вот что он сказал советской молодежи:

«Надо, чтобы все дело воспитания, образования и обучения современной молодежи было воспитанием в ней коммунистической морали.

Но существует ли коммунистическая мораль? Существует ли коммунистическая нравственность? Конечно, да. Часто представляют дело таким образом, что у нас нет своей морали, и очень часто буржуазия обвиняет нас в том, что мы, коммунисты, отрицаем всякую мораль. Это — способ подменять понятия, бросать песок в глаза рабочим и крестьянам.

В каком смысле отрицаем мы мораль, отрицаем нравственность?

В том смысле, в каком проповедовала ее буржуазия, которая выводила эту нравственность из велений бога... Или вместо того, чтобы выводить эту мораль из велений нравственности, из велений бога, они выводили ее из идеалистических или полуидеалистических фраз, которые всегда сводились тоже к тому, что очень похоже на веления бога.

Всякую такую нравственность, взятую из внечеловеческого, внеклассового понятия, мы отрицаем. Мы говорим, что это обман, что это надувательство и забивание умов рабочих и крестьян в интересах помещиков и капиталистов.

Мы говорим, что наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата»[2].

Далее Ленин характеризует старое общество. Оно основывалось, говорит Ленин, на таком принципе, что «либо ты грабишь другого, либо другой грабит тебя, либо ты работаешь на другого, либо он на тебя, либо ты рабовладелец, либо ты раб». И он добавляет, что рабочие и крестьяне построили новое общество, воспиты-

---

[1] Morris Hillquit, Socialism in Theory and Practice p. 62 и далее.

[2] В. И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 266.

вающее непримиримость против той психологии, которая говорит: «Я добиваюсь своей прибыли, а до остального мне нет никакого дела». И, наконец, в одном положении Ленин выражает суть марксистского понимания морали: «Нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда» [1].

Короче говоря, достоинство нравственности состоит в том же, в чем состоит достоинство всего другого,— в том, что может быть с ее помощью достигнуто и к чему она ведет людей. Нравственность — это совокупность принципов, которыми люди руководствуются в своих действиях и посредством которых они оценивают поступки как способствующие (или не способствующие) максимальному удовлетворению своих материальных и культурных потребностей и желаний. Ввиду того что каждое завоевание народных масс в деле повышения их уровня жизни является шагом в этом направлении, марксисты оценивают его как благо; ввиду того что только обобществление средств производства может прочно гарантировать повышение уровня жизни всего народа и заложить основу безграничного материального и культурного развития человечества, оно есть высшее благо и, следовательно, является моральным критерием оценки всех человеческих поступков — разумеется, лишь до того момента, как оно достигнуто. Когда эксплуатация человека человеком будет уничтожена и люди будут совместно и дружно трудиться ради общих интересов каждого как основы максимального блага всех, мораль, которую мы знали до сих пор, претерпит такие изменения, что ее невозможно сейчас себе представить. Вот почему великие марксисты так не любили рассуждать о социалистическом будущем, которое не является теперь далекой возможностью, а представляет собой уже действительность приблизительно для миллиарда людей. Наряду с общей характеристикой некоторых основных черт социализма классики марксизма говорили только одно — социализм будет развиваться далее в коммунизм, то есть в такое общество, которое основано на принципе: «От каждого по способности, каждому по потребности».

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 269.

Глава IV

НАУКА И ЭТИКА

Во время второго срока пребывания Рузвельта на посту президента министерство сельского хозяйства провело ряд конференций совместно с группой ведущих ученых, занимающихся общественными науками — экономистами, историками, антропологами, социологами и работниками в области политической науки и социальной психологии. На этих конференциях были поставлены на обсуждение вопросы о том, каковы должны быть цели американского общества вообще и сельского хозяйства в частности, но ученые не захотели заняться этими проблемами. Они мотивировали это тем, что как ученых их могут интересовать лишь проблемы фактов, вопросы же о целях относятся к области ценностей и являются, таким образом, предметом исследования философии и религии. Тогда министерство сельского хозяйства обратилось за разрешением проблемы целей американского сельского хозяйства к философам и видным религиозным мыслителям.

Неискушенному человеку такое разделение труда может показаться несколько странным, но тем не менее такова строго соблюдаемая всеми традиция современной мысли. Согласно этой традиции, ученые имеют дело лишь с фактами, с тем, что *есть,* они рассматривают мир и человеческое общество такими, каковы они есть. Они могут также предсказать, что *произойдет,* если будет осуществлен определенный эксперимент или будут предприняты действия в определенном направлении. Но они не могут и не должны пытаться, гласит теория, решать проблемы ценностей, то есть проблемы, связанной с тем, что должно быть, какой ход действий является желательным и в чем состоит благая жизнь. Напротив, философия и религия должны преимущественно

заниматься проблемами ценностей, а не тем, что есть. Философы и теологи могут и не знать с научной точки зрения природы мира, людей и социально-экономических процессов, но они, по общему мнению, знают, каковы *должны* быть люди и в чем состоит идеальная жизнь.

Порочность этого отрыва факта от ценности (и соответственного деления ученых на две группы, каждая из которых специализируется лишь на том или другом) гораздо отчетливее выявляется при более детальном рассмотрении этой теории. Научные работники в области общественных наук могут, например, высчитать, какое число людей в сельском хозяйстве обрабатывает свою собственную землю. Они могут определить относительную эффективность издольщины и других форм аренды, причины эрозии почвы и ее влияние на население сельских районов, относительно низкий уровень умственного развития детей в сельских районах по сравнению с уровнем развития детей в городах, влияние плохого питания на здоровье, темп роста механизации в американском сельском хозяйстве и происходящее в результате этого увеличение количества продукции, приходящейся на одного сельскохозяйственного рабочего, и одновременное отделение сотен тысяч фермерских семей от той земли, которую они прежде обрабатывали. Научные работники в области общественных наук могут также определить — и все это с помощью строго научных методов — основные потребности американского сельского населения: потребности в жилище, одежде, пище и тому подобном, а также что́ необходимо сделать в области образования и культурного обслуживания сельского населения с целью поднять их до уровня, который доступен городскому населению среднего достатка. Некоторые считают, что и без обращения к философии и религии этих проблем будет вполне достаточно на ближайшее время для ученых в области общественных наук. Но почему же они проводят это различие между тем, что *есть*, и тем, что *должно быть?* Был ли прав профессор Моррис Р. Коэн, когда он ответил на этот вопрос следующим образом: «Те, кто хвастается, что они как ученые, изучающие социальные проблемы, не интересуются тем, что должно быть, чаще всего молчаливо предполагают, будто господствующий строй есть истинный идеал того, что должно быть».

Каким образом философы и видные религиозные мыслители могут определить, «каковы должны быть цели американского общества вообще или же сельского хозяйства в частности»? Либо они могут определять это путем дедуцирования из каких-то абстрактных принципов, касающихся высшего блага человека в этом мире или предпосылок его спасения в потустороннем мире, либо они должны заняться общественными проблемами и попытаться выполнить ту работу, которой пренебрегают люди, имеющие для этого специальное образование и знакомые со специальными методами исследования. Существует ли какая-либо другая альтернатива научному определению ценностей в определенном месте и в определенное время, базирующемуся на глубоком знании существующих условий, потребностей и желаний людей, а также действительных процессов, посредством которых они могут быть удовлетворены, кроме спекуляций о том, что люди *должны* желать и как они *должны* жить? Не существует ли опасности, что эти спекуляции будут основываться на априорных принципах относительно природы человека и его целей, принципах, в основе которых лежат интересы господствующего класса, прошлого или настоящего?

Мало кто станет отрицать, что потребности и желания людей, средства их удовлетворения, способы, с помощью которых люди могут осуществлять контроль над собой и окружающей их средой, могут быть и действительно являются объектами научного познания. Однако в буржуазной науке существует огромная путаница по этому вопросу. Здесь преобладает мнение, будто положения науки и суждения ценности почти не имеют точек взаимного соприкосновения или даже абсолютно несовместимы друг с другом. Если и предпринимаются попытки объединить их, то главным образом на основе идеалистического метода, который делает всякую науку антропоморфической и повсюду в природе насаждает ценности. Такой подход создает иллюзию, что проблема связи фактов и ценностей решена, но это достигается лишь ценой отказа от объективной значимости научного метода и его результатов [1]. Причины та-

[1] См., например, книгу Wolfgang Köhler, The Place of Value in a World of Facts.

кого отделения фактов и ценностей друг от друга глубоко коренятся в самой капиталистической системе и буржуазном мировоззрении. Можно с уверенностью сказать, что это противопоставление никогда бы не возникло, если бы перед подымавшейся буржуазией не возникла необходимость примирить науку, которая была ей необходима для развития техники и торговли, с теми элементами старой религии, которые одновременно помогали ей держать массы в повиновении и служили в качестве оправдания системы частной собственности и прибыли. В тот период своего восхождения буржуазия была революционным и прогрессивным классом, и буржуазные философы стремились создать науку о морали, но, как мы покажем позднее, их попытки были обречены на неудачу, ибо невозможно примирить объективные законы капиталистической экономики с потребностями и чаяниями народных масс.

Отчет о философской конференции, проведенной министерством сельского хозяйства США, показывает печальные последствия отделения науки и ценности друг от друга и связанного с этим разделения труда между учеными и *философами*[1]. На этой конференции присутствовала группа известных американских профессоров философии, а также представители министерства. Участники конференции договорились о ряде принципов, касающихся того, каковы должны быть цели сельской жизни. Первый принцип гласил, что «*гарантия длительного владения землей* — выступает ли это владение в форме долгосрочной аренды или относительно незаложенной собственности — существенна для благоденствия в сельской жизни». Очевидно, что выражение «относительно незаложенная собственность» не является точным с научной точки зрения. Какое количество закладных допустимо, какая часть фермерского дохода может идти на выплату процентов? Долгосрочная аренда может гарантировать длительное владение землей, но на каких условиях и как это отражается на жизненном уровне фермерской семьи?

Вторая рекомендация состоит в том, чтобы стимулировать «бóльшую ответственность», «моральную

[1] „Philosophy Conference on Agriculture" (U. S. Department of Agriculture, May 29, 1939).

ответственность», с тем чтобы *«сохранить наши земельные ресурсы* во имя национального благосостояния». С этой целью, заявляют философы, у нации следует поощрять «здоровое чувство, которое может впоследствии развиться в патриотизм по отношению к земле, равный по своей силе крестьянской привязанности, характерной для более старого мира, потомками которого является население нашей страны». И опять-таки необходимо поставить вопрос, каким образом у фермеров-арендаторов может возникнуть этот «патриотизм по отношению к земле», то есть заинтересованность в сохранении земли, которую они обрабатывают, но которая не является в настоящее время и, возможно, никогда не будет их собственностью? Философы ничего не сказали об издольщине, об огромных земельных массивах, находящихся во владении страховых компаний, о колоссальном разрыве между ценами, по которым фермер продает свои продукты, и ценами, по которым городской потребитель покупает промышленно обработанные сельскохозяйственные продукты.

В третьей рекомендации в еще большей степени игнорируются реальные условия, и потому здесь еще более ясно выступает реакционная и фашистская подоплека. В ней утверждается, что страна предоставляет «максимум возможностей для осуществления *нормального цикла человеческой жизни»*. В этой рекомендации имеются положения, которые напоминают теорию французского анархо-синдикалиста Жоржа Сореля, оказавшего известное влияние на Муссолини и на фашистскую идеологию вообще; здесь, в частности, подчеркивается, что деревенская жизнь является «основой для создания должного образа жизни», так как она развивает в человеке «особое, неоценимое расположение духа». Эта точка зрения является реакционной, поскольку она предполагает *увековечение* отделения города и деревни и прославляет экономическую и культурную отсталость сельской жизни. Кроме того, она предусматривает культивирование и укрепление специфически «крестьянского» умонастроения как некоего идеала. Развивая эту теорию до ее логического конца, участники конференции превозносят «все увеличивающуюся способность самого фермерского хозяйства удовлетворять все свои потребности в пище, одежде и жилье» и «улучше-

ние условий быта, которое является скорее результатом занятия умственной работой, чем результатом траты денег». Истинный смысл этой точки зрения раскрывается в следующей фразе отчета, где авторы выражают свое уважение к тому, «что́ ждут от жизни владелец земли, арендатор и нанятые в помощь». Короче говоря, существующая капиталистическая система американского сельского хозяйства должна остаться такой, какова она есть, а основание *ценностей* следует искать лишь в тех самых классовых отношениях, которые породили *аграрную проблему* капитализма. Действительно научное исследование показало бы необходимость радикальной перестройки всех отношений в американском сельском хозяйстве: уничтожения отношений, которые существуют между собственником, арендатором и наемным рабочим; возможно более полной механизации всех сельскохозяйственных работ; установления тесной связи между городом и деревней посредством экономического и культурного обмена на равноправных условиях и тем самым уничтожения существующих различий и противоположности города и деревни.

Все вышесказанное является печальным примером того, что получается, когда вследствие определенного разделения духовного труда резко разграничиваются научный анализ и моральная оценка, когда игнорируется научное исследование условий жизни с точки зрения действительных человеческих потребностей и возможностей. В результате научный анализ подменяется моральными суждениями «философов», действительные условия не принимаются во внимание, а вопрос о конкретных мерах по удовлетворению человеческих потребностей в соответствии с современным уровнем развития техники просто не ставится. Эту проблему могут решить только ученые, занимающиеся общественными проблемами, и только тогда, когда из верности науке они захотят освободиться от оков, которые наложили на них существующие экономические отношения; только тогда, когда они включат в сферу своего исследования всю область человеческих потребностей и условий их удовлетворения. Но удовлетворение человеческих потребностей возможно лишь при условии осуществления контроля над производительными силами (как в про-

мышленности, так и в сельском хозяйстве), которые создало современное общество. Поэтому решать эти проблемы можно лишь *радикальным* образом, а это значит, что надо вникнуть в существо дела и поставить вопрос в такой форме: какие изменения в экономических (классовых) отношениях необходимы для того, чтобы наше сельское население могло пользоваться плодами современного промышленного развития и возросшими в результате этого культурными возможностями, а также всем тем, что может дать земля, обрабатываемая с помощью современной техники.

Против этого разделения науки и этики выступает в своей философии Дьюи[1], который утверждает, что наука, разум, *интеллект* могут решить все проблемы. Согласно точке зрения тех, кто разделяет эту теорию, все трудности будут преодолены, стоит нам только применять «метод интеллекта». Но их наука является псевдонаукой, ибо она совершенно исключает из области своего рассмотрения действительную природу людей и существующих социальных сил. Таким образом, она действует в теоретическом вакууме. Различие между Джоном Брауном со всеми его ошибками и общей линией аболиционистов заключается в том, что Браун признавал, что сила рабовладельцев, олицетворяющих собой зло, падет лишь перед превосходящей силой справедливости и добра. Восстание рабовладельцев в 1861 году подтвердило правильность точки зрения Брауна. Наукой, которая могла бы решить проблему рабства в Соединенных Штатах Америки, могла быть только такая наука, которая признавала бы, что это была борьба не на жизнь, а на смерть, борьба между двумя в корне противоположными общественными системами, что система рабского труда и система свободного труда больше не могли существовать рядом и что никакое теоретическое размышление не могло решить проблему рабства. Подход же Дьюи к обществу в сущности равносилен отрицанию существования классового конфликта и действия непримиримых социальных сил. Таким образом, он

---

[1] Джон Дьюи — ведущий американский прагматист первой половины XX века, последователь Джемса. В его философии и этике сочетались элементы реакционных и либеральных взглядов.— *Прим. перев.*

по сути дела утверждает, что капиталистический строй в своей основе разумен.

Выяснение ложности и глубокой реакционности теории Дьюи помогает нам понять, что́ необходимо для научного определения ценности, или, другими словами, для создания научной этики. Прежде всего, как это ни парадоксально, должно существовать согласие относительно того, в чем должны состоять цели общества. Например, все должны признать в качестве цели общества создание таких условий, чтобы нормальное питание и жилье, здоровая психологическая обстановка и уверенность в будущем, интересный досуг и богатство жизненного опыта стали достоянием *всех людей*. Но не предполагает ли такое согласие *моральный идеал,* который сам по себе не является результатом научного анализа? Именно эту проблему и решает исторический материализм, марксистская наука об обществе и истории, или, говоря точнее, наука о постоянно изменяющемся обществе. Если определяющим фактором эволюции общества является развитие производительных сил и если эти производительные силы могут развиваться лишь в том случае, если они обеспечивают все большее количество людей все большим количеством материальных и духовных благ, то из этого следует, что именно в этом и состоит цель общественного развития и что эту цель можно научно определить. Рабовладельческое общество возникло и затем уступило место феодализму, феодализм — капитализму и капитализм на одной части земного шара — социализму, и при каждом переходе от одного строя к другому возникающие моральные идеалы были продуктом исторического процесса и в свою очередь воздействовали на него. В рамках этих более широких систем экономических отношений также происходили подобные изменения; так, например, в рамках капитализма мы наблюдали переход от меркантилизма к свободному предпринимательству и от него — к монополистическому капитализму. Производительные силы развиваются в направлении увеличения их мощности и все более полного их использования, если не считать искусственных и в конечном итоге безуспешных попыток задержать и остановить это развитие. Но все это возможно лишь при условии увеличения объема потребления, постоянного расширения рынка, что требует повышения жизненного

уровня все более широких масс народа. Поэтому все, что идет в этом направлении или создает возможности для такого развития, может быть с научной точки зрения названо прогрессивным, а все, что противодействует ему,— реакционным.

Когда мы применяем этот историко-материалистический метод к американскому сельскому хозяйству, мы сразу же видим, насколько бессмысленна попытка «философов» определить цели нашей сельской жизни без научного изучения всей совокупности экономических условий и насколько антинаучна позиция ученых, занимающихся общественными науками, которые считают, что ценности сельской жизни не имеют никакого отношения к их проблематике.

В современный период освобождения народов от колониального ига проблема соотношения фактов и ценностей приобретает новое значение в связи с отношением американского империализма к вопросу о земельных реформах в странах Латинской Америки и всего колониального мира. Империалисты признают необходимость коренных изменений в этих странах с целью улучшения их экономических условий. В то же самое время они выступают против конфискации больших земельных владений и коллективизации сельского хозяйства, что было осуществлено в революционной Кубе. Короче говоря, программа передачи всей земли крестьянам, которые ее обрабатывают, и коллективизации сельского хозяйства является желаемой с научной точки зрения; с политической же и социальной точек зрения эта программа несовместима с продолжением империалистического господства.

Действительный смысл заявлений ученых, работающих в области общественных наук, что они могут-де лишь описывать факты и не могут определять цели, состоит в следующем: если бы они сочли необходимым изменить экономические отношения в сельском хозяйстве для достижения того уровня производительности, который стал возможен благодаря современной науке и технике, то тем самым они выступили бы против капиталистической экономики.

Итак, наука может распространиться на сферу ценностей и определять их содержание только в том случае, если все согласятся, что ценности человеческой жизни

можно определить с помощью методов науки. Предпосылкой же такого общего согласия является создание научной теории общества и истории. Иными словами, если мы при изучении человеческой жизни руководствуемся научным материалистическим методом, тогда мы видим, что наука и этика тесно связаны между собой, в противном же случае они необходимо представляются нам как противоречащие друг другу. Противопоставление науки и этики возникает в современной буржуазной мысли потому, что если бы капиталистический мир применял научные методы во всех областях исследования, то он тем самым подписал бы себе смертный приговор. Буржуазные ученые, конечно, применяют научные методы при оперировании теми ценностями, которые признаны в капиталистическом обществе,— такими, как стоимость, прибыль, сохранение системы частного предпринимательства и т. д., но они не могут пользоваться научными методами для определения тех благ, содержание которых выходит за рамки капитализма, поэтому они вынуждены отрицать возможность достижения согласия по вопросу о том, в чем состоят эти блага. Вот почему буржуазная философия может предложить в качестве решения всех проблем либо совершенно неприемлемые альтернативы «логического позитивизма», согласно которому наука и ценности не имеют друг к другу никакого отношения, либо прагматизм с его туманными и абстрактными разговорами о «методе интеллекта».

Прежде чем заняться выяснением, какую помощь может оказать наука в определении специфических моральных ценностей, полезно будет посмотреть, какие попытки предпринимались в истории для создания научной этики. Начиная от Томаса Гоббса, которого вдохновили успехи физики XVII века на создание механики человеческого поведения в обществе, и кончая Гербертом Спенсером, который в XIX веке стремился решить все моральные и социальные проблемы с помощью своего всеобщего биологического принципа «выживания наиболее приспособленных», мы повсюду сталкиваемся с настойчивым желанием освободить мораль от сверхъестественного происхождения и сверхъестественной санкции и сделать ее основой природу человека и мир вообще. Теперь, оглядываясь назад, мы можем сказать, что это движение многое обещало, но немногого достигло. Гоббс и

Спенсер явились начальным и конечным пунктами этого движения; они пошли гораздо дальше многих современных им мыслителей в попытках найти некий естественный критерий, с помощью которого можно было бы оценивать любую доктрину, поступок или статью законодательства.

Большинство этиков, подвизавшихся в период времени, отделяющий Гоббса и Спенсера, были слишком поглощены задачей опровергнуть представления, будто лишь благодаря сверхъестественному дару (душе, какой-то особой духовной способности или чему-то еще) человек может быть нравственным и будто лишь этим он отличается от животных. И в результате они неправильно понимали задачи этики, смешивая ее с психологией морального поведения. Например, вместо того чтобы ставить такие вопросы: «почему то или другое есть добро?» или «каково основание моральных суждений?» — они решали следующие проблемы: каким образом человек получает представление о добре (как будто в этом есть что-то *неестественное*) или что именно в человеческой природе заставляет человека или позволяет ему поступать в соответствии с тем, что он считает добром (как будто между добром и тем, к чему люди обычно стремятся, существует какая-то непреодолимая пропасть).

В этом скрытом выступлении против церкви и ее учения, согласно которому человек — это божественное существо, способное лишь в силу своей сверхъестественной сущности быть нравственным, мы находим две противоположные тенденции. Одна из них — так называемый альтруизм, другая — эгоизм. Согласно первому течению, человек по своей природе благожелателен (Шефтсбери [1]); в нем самом заложено чувство меры, или вкус, что способствует установлению гармоничных отношений в обществе (Хатчисон [2]) или же, наконец, что человек унаследовал от своих предков — животных — инстинкт взаимопомощи по отношению к особям того же самого вида, который и делает возможным общество, основанное на

[1] Антони Этли Купер Шефтсбери — английский буржуазный философ-моралист XVII—XVIII веков, развивавший теорию врожденных моральных чувств. — *Прим. перев.*

[2] Френсис Хатчисон — английский буржуазный философ и моралист XVII—XVIII веков. — *Прим. перев.*

сотрудничестве (Кропоткин, Каутский и другие, берущие за основу учение Дарвина и биологические исследования). Согласно второму направлению, то есть эгоизму, человек по своей внутренней природе эгоистичен, но разум и объективные условия необходимо направляют его эгоистические склонности в русло общественно-полезной деятельности (Гоббс, Мандевиль, Гельвеций, Адам Смит, Бентам).

Обе школы рассматривали свои системы как научные, поскольку они стремились определить условия и причины возникновения нравственности, исходя из анализа действительных фактов. Однако их наука не только зачастую была чисто спекулятивной (и потому в дальнейшем ее место заняли научная психология и антропология), но зачастую не была этикой как таковой, ибо она и не ставила вопрос, в чем состоит добро и благая жизнь, и, следовательно, не отвечала на вопрос, каково основание (или обоснование) суждений о подобающем и неподобающем, хорошем и плохом. Дело не только в том, что не было дано научного ответа на вопрос, приобретает ли человек свои «нравственные» склонности или наследует их, является ли он моральным по своей природе или же его делает таковым общество (тогда еще не были созданы предпосылки для создания эмпирической психологии и антропологии). Главное заключалось в том, что действительная проблема этики совсем иная. Этика того времени получила данное направление отчасти потому, что ее теоретики стремились найти объяснение или обоснование того факта, что, хотя основным принципом капитализма является «каждый сам за себя, и к черту всех остальных», общество все же, по-видимому, идет по пути прогресса.

Хотя многие теоретики морали с этим и не согласятся, тем не менее в основе всякой этической теории, является ли она внешне научной или откровенно спиритуалистической, лежит представление о желательном или лучшем положении вещей. И поскольку человек является общественным животным, он не может думать о своей личной цели, не связывая ее с некоторыми представлениями о том, каким должно быть общество, чтобы его цель могла быть достигнута. Поэтому всегда случалось так, что концепция природы человека какого-либо философа более или менее непосредственно вытекала из его

представления об идеальном обществе или социальной среде.

В этом отношении прекрасной иллюстрацией являются взгляды Томаса Гоббса. С одной стороны, он исходит (или по крайней мере он так думал) из механического анализа человека и человеческого общества, как будто эти вопросы являются проблемами механики, решить которые можно при помощи сложных законов движения. С другой стороны, он исходит в действительности из своего представления об идеальном общественном состоянии и выводит из него моральные и политические правила и принципы, которые люди должны соблюдать, *если* они хотят сохранить такое состояние. К несчастью, социальный идеал Гоббса был очень ограниченным. В него входили лишь стабильность, мир, отсутствие гражданских войн или войн между государствами и вообще каких бы то ни было общественных беспорядков. Исходя из этого идеала, он сформулировал принципы, которые должны были соблюдать суверен и его подданные, и назвал их «естественными законами». На самом же деле, конечно, эти законы должны соблюдаться лишь в том обществе, о котором мечтал Гоббс, и только для того, чтобы это общество не претерпевало никаких изменений. И тем не менее они являются *законами* в полном смысле этого слова, ибо без них не может быть установлен порядок в обществе. Разбор одного или двух из законов Гоббса даст нам более конкретное представление об этом.

Первый «естественный» закон Гоббса, или же «предписание разума», состоит в том, *что «всякий человек должен добиваться мира, поскольку у него есть надежда достигнуть его, если же он не может его достигнуть, то он может использовать всякие средства, дающие преимущество на войне»*. Гоббс считает, что из этого вытекает второй закон, по которому *«человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы у других людей по отношению к себе»*. Основанием для второго закона является необходимость установления социального мира, ибо если у всех людей будет сохранено право делать все, что они хотят, то они будут находиться в конфликте,

а следовательно, и в состоянии войны друг с другом [1]. Третий закон Гоббса состоит в том, что *«люди должны выполнять заключенные ими соглашения»*. Если люди не следуют этому, то их соглашения являются лишь пустыми звуками, и раз сохраняется право всех на все, то люди опять возвращаются к состоянию войны. Этот закон представляется Гоббсу источником и началом справедливости, ибо без заключения договора, посредством которого люди передают другим свои права, никакое действие не может быть несправедливым. Несправедливость фактически не имеет никакого значения, если она не связывается с «невыполнением договора» [2]. Здесь мы видим и заслугу и ограниченность Гоббса как социального мыслителя. Справедливость и несправедливость, по Гоббсу, создаются людьми, они представляют собой продукты отношений между людьми. В этом Гоббс намного выше платоновской теории и всех теорий справедливости, основывающихся на сверхъестественном начале. Верно также и то, что отсутствие стабильности в обществе и социальный беспорядок являются результатом непризнания людьми существующих договоров и отношений.

Однако Гоббс не смог дать никакого критерия, посредством которого можно было бы оценить с моральной точки зрения сами эти существующие отношения, поэтому он рассматривает всякий акт, направленный на сохранение *статус-кво,* как *справедливый,* а всякое его нарушение — как *несправедливое.* Это положение явно подразумевается в его представлении о стабильности как о высшем благе. Однако оно приводит его к внутреннему противоречию: стабильность не может сохраняться, если договоры и отношения людей не соответствуют человеческим потребностям, они должны изменяться вместе с изменением потребностей и условий их удовлетворения. Гоббс прав, выводя принципы человеческого поведения из своего представления об идеальном обществе. Но ложна сама его концепция социального идеала как чего-то статичного, ибо она привела Гоббса к тому, что он стремился задержать поступательный ход развития общества и санкционировал существующее просто потому, что оно существует.

---

[1] Томас Гоббс, Левиафан, Соцэкгиз, 1936, стр. 118.
[2] Там же, стр. 127.

Таким образом, единственное требование, которое Гоббс предъявляет ко всякой форме общества и правления, состоит в том, чтобы оно *преуспевало,* а успех он определяет исключительно с точки зрения сохранения *статус-кво.* Гоббс был великим теоретиком, он создал какую-то науку о поведении, но ограниченная и неисторическая цель, которую он поставил перед собою, сама по себе не была результатом научного изучения общества в процессе его исторического развития, она отражала интересы его класса, который не хотел терять своего привилегированного положения. Само положение этого класса землевладельцев исключало возможность научного понимания законов общественного развития. Вот почему попытка даже такого замечательного мыслителя, как Гоббс, создать науку морали потерпела неудачу, ибо ни суверен, ни его подданные не следовали фактически требованиям его «естественных законов». Эта неудача Гоббса должна сегодня служить предостережением для тех, кто ставит прочность своего экономического положения выше общественного благосостояния и интересов дальнейшего развития и использования производительных сил, короче говоря, для тех, кто обосновывает свое экономическое положение антинаучными средствами. Такое обоснование весьма ненадежно, как ненадежно само их экономическое положение. Ибо теперь массы добиваются не просто *личной* собственности богачей — домов, яхт и автомобилей. Теперь решается вопрос о контроле над экономической жизнью народа. Всякое решение собственниками капитала вопроса о том, что производить и в каком количестве, принимающее в расчет лишь соображения прибыли, осуждается теперь массами как *противоречащее* научной организации производства и нормам морали трудящихся.

Два столетия спустя после Гоббса другой англичанин предпринял попытку создать науку об обществе. На этот раз он выступает уже не от имени землевладельцев, а от имени манчестерских промышленников. Его имя Герберт Спенсер. На смену феодальной Англии пришла капиталистическая Англия; роль же модели и образца для социальных наук и этики выполняют теперь не физические науки, а биологические. Спенсер, основываясь на биологической эволюции, создал общую теорию космической эволюции, на основании же дарвиновского прин-

ципа естественного отбора он сформулировал социальный *закон о выживании наиболее приспособленных.* Вооруженный этим законом, он стал доказывать, что мир частного предпринимательства и бесчеловечной экономической конкуренции является наилучшим из миров, ибо никакой другой мир не отвечает так полно требованиям естественного закона и не способствует выживанию наиболее приспособленных. Спенсер, конечно, не делал тем самым манчестерского промышленника добродетельным человеком, он просто определял «наиболее приспособленных» как способных к «выживанию». Но эта уловка превращает его положение в простую тавтологию. По своему же действительному содержанию теория Спенсера не была тавтологией, ибо он понимал под «наиболее приспособленными» представителей экономически господствующего класса. Его метод создавал видимость научного подхода, хотя фактически давал ему возможность оценивать каждый вид поведения, каждый закон и каждый институт с точки зрения того, служат ли они интересам промышленников.

Чтобы проиллюстрировать ход рассуждения Спенсера, обратимся к некоторым местам «Социальной статики» Спенсера. Он критикует всякие попытки проведения социальных реформ: сокращение рабочего дня, правительственные проекты по жилищному строительству для «трудящихся классов», меры по улучшению здравоохранения и т. п. Все это он рассматривает как попытки «искусственным способом помочь тому, что считают недостатком природы»[1], и предать забвению «основной закон природы»[2]. Естественные законы уничтожают неприспособленных; таким образом природа устраняет свои недостатки; поэтому тот человек, который мешает мудрости и благодеяниям природы, является аморальным. Спенсер использует те же принципы и при критике всякой системы народного образования. Он говорит: «Понятие, которое мы составили себе об обязанностях государства, воспрещает этому последнему вмешиваться в сферы религии и благотворительности; на том же основании оно воспрещает ему заниматься воспитанием»[3].

---

[1] Г. Спенсер, Социальная статика, СПб, 1906, стр. 391.
[2] Там же, стр. 401.
[3] Там же, стр. 375.

Один из его аргументов состоит в следующем: «Если мы согласимся, что правительство обязано воспитывать детей гражданина, то каким логическим путем можно доказать, что оно не обязано кормить и одевать их?» [1] Он называет всякую систему народного образования попыткой «распространять просвещение искусственными средствами» [2] и противопоставляет этому естественное средство — «чувство родительской ответственности» [3]. Поэтому он осуждает народное образование на том основании, что оно препятствует развитию этой ответственности и самообладания. Те родители, у которых не хватает ответственности и самообладания, необходимых для воспитания своих детей (конечно, в дорогих частных школах), должны быть предоставлены «дисциплине естественного хода вещей» и «должны перенести все последствия, проистекающие из их недостатков» [4].

Эти несколько примеров ясно показывают, что Спенсер является псевдоученым, который возводит в «естественный закон» бесчеловечную конкуренцию капиталистической системы и оправдывает ее тем, что если, дескать, люди не будут мешать свободному действию этой системы, то она даст самые лучшие результаты. Однако за этой ширмой морализирования скрываются интересы класса промышленников, что ясно видно из следующего заявления Спенсера: «Если правительство отбирает у человека собственность в большем размере, чем это необходимо для ограждения его прав, то оно нарушает его права... Если государство отбирает у кого-либо его достояние для воспитания его собственных или чужих детей, то оно делает сбор, совершенно ненужный для ограждения прав, следовательно, сбор несправедливый» [5]. Этот отрывок дает нам ясное представление о действительных мотивах Спенсера и показывает смехотворность его претензий на то, что его теория имеет научный характер и является нравственным основанием всякого общества. Главное же состоит в том, что на примере всего рассуждения Спенсера мы видим невозможность создания буржуазной науки о морали. Классовые инте-

[1] Г. Спенсер, Социальная статика, стр. 376.
[2] Там же, стр. 392.
[3] Там же, стр. 401.
[4] Там же, стр. 400.
[5] Там же, стр. 375.

ресы буржуазии одинаково мешают и научной объективности и установлению гуманных моральных принципов.

Ясно, что это, используя выражение Бэкона [1], наука по личному усмотрению, это не научный подход к проблемам морали с точки зрения социальных законов, а фальшивое морализирование по поводу проблем социальной науки. Тем не менее теория Спенсера имела громадную популярность и импонировала многим мыслителям, во-первых, потому, что она помогала оправдывать самые отвратительные черты капиталистической системы конкуренции, и, во-вторых, потому, что при этом сохранялась видимость научной объективности. Многие крупные буржуазные мыслители мечтали о том, чтобы капиталистическое общество покоилось на своей собственной основе и было свободно от всяких теологических пут и санкций и чтобы его идейным обоснованием были лишь естественные науки. Однако за самой системой Спенсера скрывалось непознаваемое, которое в конце концов стали писать с большой буквы. Это было высочайшее благословение неизвестного и непознаваемого божества, ниспосланное на бесчеловечную конкуренцию, гарантия того, что прибыли, наживаемые на несчастье рабочего класса, будут оправданы свыше. Сейчас почти все понимают, что это была псевдонаука. И тем не менее это была одна из самых значительных попыток буржуазных мыслителей дать буржуазному обществу научное обоснование. И до сих пор еще мы можем наблюдать подобные попытки, встречающиеся в самых различных формах на страницах газет и журналов и в общественных дискуссиях.

Среди многих других попыток буржуазных мыслителей создать научную этику была одна, которая все же заслуживает внимания, ибо она была предпринята в революционной Франции XVIII века. Эта попытка выразилась в теории, которую мы уже рассмотрели в предыдущей главе. Хотя такая теория ранее существовала уже в Англии, она была поднята Гельвецием на новую ступень, прежде чем вновь появиться в Англии в трудах Иеремии Бентама и Джона Стюарта Милля. Несмотря на все ее недостатки, обусловленные исторической и

---

[1] Френсис Бэкон — английский философ-материалист XVI—XVII столетий.— *Прим. перев.*

классовой ограниченностью ее проповедников, эта теория тем не менее явилась своеобразной вехой в истории трезвой и прогрессивной мысли. В этой связи необходимо иметь в виду, что до Маркса и Энгельса социализм оставался утопическим. Научный социализм Маркса и Энгельса коренным образом отличается от воинствующего «социализма» Томаса Мюнцера и социалистической утопии Томаса Мора. Между тем в течение трех столетий, которые их разделяли, капиталистическая экономика одержала полную победу как в практической сфере, так и в теории, что нашло свое выражение в создании буржуазной экономической и политической науки, а также в попытках создать всеобъемлющую науку о морали.

До первой мировой войны и установления социализма на одной шестой части земного шара определенная часть буржуазии каждого национального государства судила о каждом поступке или событии на основании одного-единственного принципа. Этот факт нашел свое сатирическое отражение в произведении «1066 год и все такое», представлявшем собой пародию на английскую историю. В этом произведении любая вещь, человек или событие признавались как хорошие или плохие в зависимости от того, способствовали они или препятствовали Англии стать «ведущей нацией». Этот критерий давал ясное и простое основание для всякого морального суждения с той лишь оговоркой, что понятие «ведущая нация» определялось лишь с точки зрения потребностей и интересов капиталистического класса. Но после 1917 года эта проблема перестала казаться такой простой, ибо в этот период возникло противоречие между желанием каждой нации стать «ведущей» и необходимостью сохранения самих основ капиталистической системы в условиях роста сил социализма. Таким образом, правящий класс любого капиталистического государства борется, с одной стороны, за господствующее положение своей страны, а с другой — за сохранение своего классового господства. Эта дилемма многое объясняет в той идейной путанице, которая существует в течение последних четырех десятилетий как в области этики, так и в области политики.

Все это ясно говорит об отсутствии у эксплуататорского класса научных критериев оценки. Суждения, осно-

ванные лишь на расовом, классовом, религиозном или национальном предпочтении, не имеют никакого объективного и научного основания; они выражают лишь интерес группы или касты и должны, очевидно, противоречить тем суждениям, которые выражают интересы противоположной группы или касты. Но нельзя просто отмахнуться от необходимости научной моральной оценки. Вот почему нацисты изо всех сил старались *доказать* мнимое превосходство германской расы, а бурбоны из южных штатов — свою теорию о превосходстве белых. Вот почему идеологи довоенной Японии пытались доказать, что «новый» японский порядок, который они хотели установить на Дальнем Востоке, является *наилучшим* для народов Востока как с точки зрения материального благополучия, так и с точки зрения сохранения духовных ценностей. Вот почему буржуазные политические лидеры Америки пытаются сейчас доказать или по крайней мере заставить людей поверить, будто капитализм настолько выше социализма в экономическом и моральном отношении, что для его сохранения должны быть принесены все необходимые жертвы, которых требует война, будь то холодная или горячая.

Но покоится ли хоть одно из этих суждений на истинно научном основании? Выдерживают ли все эти претензии испытание конкретного, эмпирического исследования? Очевидно, что почти все они не выдерживают такого испытания, ибо лежащий в их основе критерий таков, что его невозможно проверить с помощью научных методов. Никто не сможет доказать истинность теории о мистическом превосходстве той или иной крови или же теории, согласно которой лишь капитализм обеспечивает свободу индивида. Что касается последней, то здесь можно провести действительное научное исследование, если определить понятие свободы на основании марксистского учения, что мы и сделаем в последней главе этой книги.

Но те, кто произвольно толкует это понятие, настолько искажают его смысл, что оно становится совершенно неопределенным и потому не поддающимся никакой эмпирической проверке.

И не изучая все эти теории, можно ясно увидеть, что единственное эмпирическое основание для суждений ценности может дать лишь исторический материализм, со-

гласно которому прогрессивное развитие всех производительных сил человеческого общества и обусловленное этим повышение жизненного уровня всех людей являются одновременно критерием общественного прогресса и разумной целью всего человечества. Это уже нечто такое, что мы при современном уровне науки можем проверить эмпирически. Мы можем исследовать и сравнить конкретные условия жизни людей — физические, культурные и психологические. Подобно тому как мы можем доказать, что такие-то и такие-то нарушения в питании вызывают рахит, пеллагру и другие заболевания, мы можем показать, что определенные домашние условия, обстановка в школе и в других местах пребывания человека приведут к увеличению числа психических заболеваний. Мы можем доказать, что изменение окружающих условий может привести к повышению или понижению умственных способностей наших детей, увеличению или уменьшению детской преступности, точно так же, как мы можем показать, что изменение условий труда и быта рабочего повышает или снижает производительность его труда. Короче говоря, точно так же, как мы можем контролировать технические факторы производства, мы можем познавать и контролировать те психологические факторы, которые способствуют повышению общественной производительности труда, а следовательно, и повышению жизненного уровня, что в свою очередь приводит к увеличению свободы личности. Все эти вопросы с марксистской точки зрения являются моральными.

Ни один технический показатель, например количество промышленной или сельскохозяйственной продукции, приходящейся на одного рабочего, не дает нам возможности определить уровень развития цивилизации, а следовательно, определить и уровень морального развития. Здесь действует много сложных и связанных между собой факторов и встают, например, такие вопросы: как долго может продержаться на данном уровне производительность труда? Сколько людей требуется для поддержания дисциплины в обществе, а также для того, чтобы держать рабочих в повиновении? Повышается или понижается рождаемость? Потребляются ли все производимые товары населением или они представляют собою вооружение, годное лишь на то, чтобы защищать

или завоевывать национальную независимость, а следовательно, способствовать производству предметов потребления лишь опосредованно? Согласно марксизму, общество развивается или погибает в конечном итоге в зависимости от своей способности увеличивать производительность труда и поднимать жизненный уровень всего народа. В противном случае возникает противоречие между производительными силами и производственными отношениями (экономической структурой общества) и происходит революция.

Таким образом, нашим критерием является не просто социальная стабильность Гоббса или абстрактное «наибольшее счастье наибольшего числа людей» утилитаристов, а нечто динамическое и конкретное — повышение материального и культурного уровня жизни людей посредством постоянного развития и расширения производства, более широкого и справедливого распределения самых различных продуктов труда, которые необходимы для жизни и способствуют более полному и всестороннему развитию человеческих способностей. На возражение, будто последнее выходит за пределы научного познания, можно ответить лишь следующее. Если общество не организовано на разумных началах, то эти культурные потребности не могут быть разумно определены.

Для многих эта трезвость марксистского подхода кажется на первый взгляд сухой и холодной по сравнению с возвышенным морализированием философов, этиков, пророков и писателей прошлого. Но более внимательное изучение показывает, что марксизм принимает и ставит на твердую основу все великие моральные идеалы прошлого (поскольку, конечно, они являются гуманистическими, а не сверхъестественными) и связывает их осуществление с землей, а не с небом. Вполне понятно, почему марксизм не отбрасывает эти идеалы. Такие прогрессивные идеалы, пророчества и устремления выражали страстное желание людей жить свободно и в изобилии, быть хозяевами своей судьбы и окружающей их природы, пожинать плоды своего труда и иметь интересный отдых и досуг, быть здоровыми и счастливыми. Но в прошлом все это было доступно лишь для *некоторых,* потому что *остальные* должны были тяжелым трудом создавать для этих немногих материальные условия

для ведения роскошной жизни. Рабы, крепостные, пролетариат и колониальные народы были обречены в силу объективного характера самих производительных сил общества и соответствующих им производственных отношений служить материальными орудиями, с помощью которых горстка людей могла создавать для себя роскошную жизнь.

Но технический прогресс за три столетия развития капитализма сделал теперь возможным заменить ручной труд человека машинным. Этот факт нашел свое отражение в марксистской науке об обществе, где признается единство материальных и культурных факторов человеческой жизни и показывается, каким образом надо преобразовывать экономические и общественные отношения в соответствии с уровнем развития современного производства, ибо это преобразование в настоящее время естественно, неизбежно и отвечает самым высоким моральным устремлениям людей.

Говоря о том, что марксизм дает единственно научное основание для моральных суждений, необходимо иметь в виду, что каждая великая эпоха в истории человечества обеспечивала высокое изобилие материальных благ и большое количество свободного времени — по крайней мере для немногих. Это верно в отношении великих цивилизаций Египта, Вавилона, Греции, Рима, свободных итальянских городов-государств и центров цивилизации в современном мире. Цивилизации прошлого погибли не только потому, что они не обеспечивали в достаточной мере материальными благами народные массы, но и потому что их культура остановилась в своем развитии, стала искусственной и филистерской, так как она сосредоточивалась лишь во дворцах, салонах и гостиных привилегированного класса и, таким образом, была далека от народа.

Цель марксизма состоит не в том, чтобы сделать культуру общедоступной за счет снижения ее уровня, а, наоборот, в том, чтобы поднять ее уровень, дав ей истинную основу — все богатство жизни народа. И это не только в интересах народа, но в равной мере и в интересах самой культуры. Ибо мы знаем, что в прошлом культура была наиболее здоровой именно в те периоды, когда она становилась достоянием самых широких масс и в ее развитии принимали участие самые широкие слои

народа. Густав Флобер в своем романе «Воспитание чувств» расценивал социализм как попытку низвести цивилизацию до уровня казарменной жизни. На самом же деле цель социализма состоит в том, чтобы, исходя из конкретных нужд и потребностей рабочих и интеллигенции, создать новую культуру, основанную на всем богатстве жизни свободного народа, у которого есть все необходимые материальные условия, образование и свободное время для участия в развитии этой культуры и для пользования ее плодами. Таким образом, цель марксизма состоит не просто в «наполнении желудка», а в создании таких материальных условий, которые делают доступными для всего народа великие достижения культуры прошлого и позволяют ему созидать новую культуру.

Научные методы в течение долгого времени использовались для определения целей господствующих экономических классов и средств достижения этих целей. В XVIII веке один ямайский плантатор методично и с явным педантизмом учил своих надсмотрщиков, как следует использовать рабов, находящихся в их подчинении. Плантатор рассчитал, что, учитывая первоначальные затраты на приобретение раба, определенную норму прибыли на вложенный капитал и стоимость содержания раба, трудовая жизнь его рабов должна длиться семь лет. Если же заставить рабов работать еще больше и тем самым ускорить их смерть, то это приведет к снижению нормы прибыли. А если они недостаточно много работают и их трудовая жизнь продолжается больше чем семь лет, то норма прибыли также падает. Пользуясь этими же методами, Бенджамен Франклин подсчитал, что рабство в американской промышленности никогда не сможет конкурировать со свободным трудом на английских фабриках, и потому рабский труд и не применялся в американской промышленности.

Современный промышленник пользуется такими же методами при вычислении количества часов и той скорости, которой ему надо добиться от рабочей силы. Подобным же образом мы можем точно высчитать, строительство какого именно типа жилищ может быть пригодным, если оно предназначено для тех или иных групп населения, получающих определенный доход. Эти вычисления производятся специалистами, которых нанимают владельцы

недвижимой собственности, и в конечном итоге оказывается, что частнокапиталистическая промышленность «обслуживает лишь одну треть людей, то есть группу с самым высоким доходом и часть средней группы» и «не построила в течение последних ста лет ни одного дома для той трети населения, которая получает самый низкий доход». Натан Страус, глава федерального комитета по жилищному строительству во время президентства Франклина Д. Рузвельта, объяснял это высокими процентными ставками на ссудный капитал, которые не дают возможности частной промышленности извлекать прибыль из таких предприятий [1]. Поэтому для создания условий воспроизводства рабочей силы правительство сочло необходимым субсидировать строительство дешевых домов.

Но здесь наше научное исследование наталкивается на существующий экономический порядок. Наука может сказать нам, в чем нуждается и чего хочет народ, что было бы для него благом и что необходимо для эффективного функционирования всего нашего производственного организма. Но наука не может осуществить это благо, ибо экономика США построена на неразумной и ненаучной основе. Наука при капитализме может лишь показать, какое благо было бы получено, если бы было сделано то-то и то-то, но она не может осуществить это благо. При социализме же наука об обществе может достигать этих желаемых целей.

Действительный смысл заявлений специалистов по общественным наукам, будто они не могут говорить о том, что должно быть, и что они компетентны лишь в способах достижения этих целей, состоит в следующем. Они отказываются указать средства и методы удовлетворения установленных или устанавливаемых наукой потребностей, которые выходят за рамки существующего экономического строя. Однако они также могут очень легко с помощью научных методов установить (и это можно показать на бесчисленных конкретных примерах), где именно реальные потребности и фактически преследуемые цели приходят в конфликт с существующими экономическими условиями.

---

[1] См. „New York Times", 1940, November, 24.

Все это затрагивает вопрос вековой давности о соотношении потребностей и желаний. Очень часто эта проблема трактовалась идеалистически, как просто противоречие между тем, что хочет индивид, класс или люди вообще, и тем, что́, как кое-кто считает, они *должны* хотеть. Но в настоящее время в самых различных областях, исходя из действительных потребностей этих областей, устанавливаемых наукой, мы получаем возможность, хотя она и не всегда осуществляется на деле, определить, что́ люди должны хотеть. Большинство животных в природных условиях проявляет поразительное соответствие между тем, что им необходимо для сохранения своей жизни, и тем, к чему они стремятся. Но у человека, а также у домашних животных зачастую не существует такой прямой связи между потребностями и желаниями.

Одна из сторон данной проблемы была затронута доктором Куртом Рихтером из университета Джона Гопкинса, проводившим эксперименты с крысами. Он создал для крыс особую систему питания (последняя затем была названа «системой кафе»), которая состояла в том, что они сами выбирали из различных кормушек нужную им пищу в количествах, необходимых для их рациона. Он обнаружил поразительное соответствие между тем, в чем они нуждались, даже при определенных заранее заданных условиях, и тем, что они отбирали в своем «кафе». У человека в силу того, что его потребности более разносторонни, а также вследствие того, что с раннего детства он живет в социальной среде и т. п., это соответствие не такое строгое. Но и у человека его потребности могут быть научно обоснованы. Все мы знаем, что определенная пища полезна как для детей, так и для взрослых, но она им не так нравится, как другая, которая не только не является необходимой для их организма, но и вредна для их правильного физического развития. Мы можем показать с равной степенью точности, что людям необходимы определенные санитарно-гигиенические условия, которых люди как будто «вполне естественно» (что, конечно, всегда определяется особыми общественными условиями) не только не могут хотеть, но против которых они борются. Образование, например, должно быть иногда *обязательным,* не говоря уже об обязательности прививки против оспы, а также

мер предосторожности в случае возникновения эпидемий,— таких, как принудительная система карантина. Точно так же вполне реальным является предположение, что существуют культурные потребности (в том смысле, что их удовлетворение необходимо при данных условиях для развития здоровой и уравновешенной личности), которые можно определить эмпирически и которые при определенных условиях противоречат другим желаниям. Вся наша система образования, хотя это и покажется нам прописной истиной, не находит должного отражения в наших теориях «добра».

Разумеется, основную причину существующего противоречия между потребностями и желаниями надо искать в том, что потребности народных масс — это одно, а то, что господствующий экономический класс хотел бы заставить их желать,— совершенно другое. Последнее настолько сильно отличается от первого, что не только не поддается научному определению, но и идет вразрез со всяким научным подходом. Так, монсиньор Фултон Дж. Шин находит, что «труд в своем требовании социальной справедливости рискует выбрать не то, что нужно, то есть предпочесть права в обществе христианскому принципу свободы»[1]. Отличительная особенность его аргументации состоит в том, что «христианский принцип свободы» отождествляется с принципом частной собственности. Но поскольку решающее значение в настоящее время имеет собственность на средства производства, постольку именно к ней и приравнивает монсиньор Шин христианскую свободу. То же самое мы находим у Роджера У. Бэбсона, оракула фондовой биржи, который заявляет: «Если они (безработные) не могут встать на ноги после того, как им помогли, то они должны погибнуть, ибо тем самым природа показывает, что они не нужны». Эти защитники большого бизнеса критикуют желания людей, исходя не из потребностей народа, а из потребностей самой капиталистической системы. Рабочие хотят гарантии своих прав и *нуждаются* в ней, безработные *хотят* получить работу и *нуждаются* в ней, так что проблема здесь не в противоречии между жела-

[1] Из речи, произнесенной на службе, посвященной годовщине выхода в свет энциклики папы Льва XIII „Условия жизни рабочего" (см. „New York Times", 1941, May, 18).

ниями и потребностями, а в противоречии между интересами и потребностями различных *классов*.

Это полностью объясняет, почему не может быть буржуазной науки о ценности,— потому что не существует единства между интересами того класса, который владеет орудиями производства, и класса, который приводит их в движение. И дело не только в том, что в экономических отношениях нет общности интересов (какая, например, существует в национальных интересах),— здесь нельзя даже говорить о том, что эти интересы друг друга не затрагивают, ибо то, что выгодно для рабочего, невыгодно для капиталиста, и наоборот. Интересы могут находиться в единстве, в конфликте, а могут и не затрагивать друг друга. В данном случае они находятся в конфликте, то есть противоречат друг другу. Так как в капиталистическом обществе это противоречие является необходимостью, буржуазная наука о ценностях невозможна. С другой стороны, рабочий класс благодаря своему положению в процессе производства может создать такую науку, ибо для его существования не требуется существования капиталистов, в то время как существование капиталистов невозможно без существования рабочих. Поэтому в капиталистическом обществе основой науки о ценностях может быть лишь точка зрения рабочего класса, ибо его цели и интересы, его потребности и устремления, направленные на уничтожение всякой эксплуатации, являются *разумными*, то есть соответствуют социальному и моральному прогрессу и не содержат в себе никаких внутренних противоречий по отношению к последнему.

Посмотрим на данный вопрос с другой стороны. Применение науки при определении ценностей подразумевает или предполагает общность интересов. Там, где эта общность не существует, наука о ценностях либо должна ставить перед собой цель достижения общности интересов (что предполагает признание существующего конфликта или враждебности интересов), либо она необходимо является псевдонаукой, которая закрывает глаза на важнейшие факты того самого мира, к которому она должна была бы подходить эмпирически. Именно такова в значительной части современная либеральная мысль, которая претендует на *научный* подход к социальным проблемам. Прекрасным примером этого являет-

ся прагматизм Дьюи. Закрывая глаза на классовые конфликты и даже на противоречия, существующие между крупными капиталистическими концернами и самими империалистическими государствами, Дьюи выдвигает принцип посредничества в качестве способа решения всевозможных споров. Но все дело в том, что посредничество предполагает в конечном счете общность интересов.

Любая наука, претендующая на решение социальных проблем в современном мире, но не признающая объективно существующей противоположности интересов, попадает в нелепое положение: она претендует на знание и одновременно игнорирует важные, всем известные вещи. Признавая возможность и необходимость Организации Объединенных Наций для сохранения мира или арбитражных процедур для улаживания промышленных конфликтов, следует все же помнить, что надо научно познать и затем устранить сами причины войн и промышленных конфликтов при капитализме. А это требует чего-то более радикального, чем «посредничество» в удовлетворении требований различных сторон. Ученые могут указать путь к миру и процветанию, только признав наличие противоречий в том мире, к которому практически применяются их выводы, и встав на позицию тех классовых групп и сил, чьи интересы в силу хода истории совпадают с объективно достижимыми целями.

Однако создание глубокой и всеобъемлющей науки о ценностях является не только теоретической, но и практической задачей. Хотя ее создание возможно и сейчас, в конечном итоге для этого требуется построение общества, в котором цели всех людей разумны и, следовательно, находятся в гармоничном единстве. Тогда станет возможным научно определить, в чем именно состоят потребности людей, какова связь между их потребностями и желаниями и каким образом те и другие могут быть удовлетворены. Поскольку же потребности одного класса, группы или страны противоположны потребностям другого класса, группы или страны, постольку ученые должны встать на сторону тех классов и групп, чьи интересы требуют наиболее полного использования природных ресурсов и труда в интересах всего человечества и совпадают с этой целью. И только тогда, когда подобные конфликты устранены, создается возможность для применения истинного и чистого «метода интеллекта»,

то есть научного метода, для определения человеческих ценностей и решения человеческих проблем.

И именно разрешение этих конфликтов является задачей современной науки, что необходимо для дальнейшего развития самого знания и создания научной методологии. Ибо любой другой путь ведет к обскурантизму и реакции в области науки. Истинно разумный метод состоит не в попытке примирить непримиримое, а в том, чтобы занять позицию, ведущую к устранению конфликтов в жизни общества. В наше время этик должен быть человеком науки и партийным ученым. Только таким путем можно осуществить идеал всех великих этиков — построить разумное человеческое общество.

Глава V

ОБЩЕСТВО И ИНДИВИД

Начало современной философии изображается традиционными историками приблизительно таким образом: все было погружено во мрак, а затем вдруг, как гром с ясного неба, Декарт[1] провозгласил: «Я мыслю, следовательно, я существую». Из этого традиционного представления можно сделать много выводов. С негативной стороны очевидно, что, как правильно указал проницательный современник Декарта, материалистически настроенный иезуит Гассенди, все идеи Декарта являются порождением современного ему общества и его мышление было не большим доказательством его бытия, чем то, что он ходит, ест или совершает какое-либо другое действие. Кроме того, Маркс указывал, что философ, так же как и всякий другой человек, не рождается, уже зная о себе, а затем начинает познавать других людей и вещи, он скорее знает о себе по своему отражению, которое он видит в окружающих людях и вещах[2].

Если говорить о позитивной стороне дела, то Декарт выразил в своей философии веяния нового мира, кото-

[1] Рене Декарт — французский философ и ученый XVII века, представитель рационализма, попытавшийся создать дедуктивную систему философии, исходным пунктом которой было приводимое здесь положение.— *Прим. перев.*

[2] По-видимому, автор имеет в виду следующее высказывание К. Маркса: „В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он родится без зеркала в руках и не в качестве фихтеанского философа: „Я есмь я", то человек сначала смотрится, как в зеркало, только в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода „человек" (К. Маркс, Капитал, М., 1955, стр. 59).— *Прим. перев.*

рый тогда еще только рождался,— его восстание против авторитета и мертвого груза прошлого, уверенность в себе человека этого нового мира, который, чтобы удостовериться в истинности той или иной доктрины, не шел в церковь, а обращался к своему собственному разуму. Он был выразителем того мощного течения, которое привели в движение открытие Нового света, возникновение современной физической науки, развитие торговли и великих торговых центров и протестантская Реформация.

Это было течение индивидуализма и уверенности в своих силах. Леонардо да Винчи, Парацельс, Джордано Бруно, Френсис Бэкон, Мартин Лютер, Жан Кальвин [1] — все они были представителями такого индивидуализма, хотя лишь на долю Декарта выпала задача дать ему полное философское выражение. Фокусом, центром интереса и внимания стал индивид, Я, шла ли речь о спасении в том мире или об успехах в этом. Конечно, этот индивидуализм, который родился в XVI—XVII столетиях, можно было считать полностью развившимся не с большим основанием, чем, скажем, можно считать цыпленка взрослой курицей. Однако индивидуализм все более становился отличительной чертой нашего современного мира. Он то медленно развивался в течение длительного периода времени, то делал внезапные скачки, как это было в Германии в начале XIX столетия, то в течение какого-то времени двигался вспять, как это было в пуританской Новой Англии, чтобы затем опять двинуться дальше, к доктрине Джонатана Эдвардса [2], который обновил религию и приблизил ее к личности, сделав главный упор на индивидуальном спасении. Во Франции XVII века Декарт мог сказать: «Я мыслю, следовательно, я существую», но лишь во Франции XIX века Реми де Гурмон смог сказать, что эти слова, «Cogito ergo

---

[1] Леонардо да Винчи — итальянский художник, ученый, инженер XV—XVI веков; один из крупнейших представителей искусства и науки эпохи Возрождения; Филипп Парацельс — немецкий врач и естествоиспытатель XVI столетия; Джордано Бруно — итальянский мыслитель-материалист и воинствующий атеист XVI века; Мартин Лютер — идеолог Реформации XV—XVI веков, основоположник протестантизма; Жан Кальвин — идеолог Реформации XVI века, основоположник кальвинистского направления в протестантизме.— *Прим. перев.*

[2] Джонатан Эдвардс — американский философ-теолог XVIII столетия, проповедник протестантской морали.— *Прим. перев.*

sum», были тремя самыми возвышенными словами, которые когда-либо произносил человек.

Индивидуализм стал главным мотивом в философии, религии, этике и общественной жизни. В начальный период своего развития индивидуализм освободил огромную массу энергии в предпринимательской деятельности, науке и культуре. Его антифеодально настроенные апостолы, будь то протестанты или католики, выступили против монолитной природы католической церкви и иерархической структуры феодализма. Индивид должен быть освобожден от всякого подчинения другим людям. Каждый человек должен иметь равные права перед богом и в человеческих делах. Имеет ли место конфликт между доктринами церкви и священным писанием или же между изречением Аристотеля и экспериментальными данными, *я сам* в меру своих «возможностей» должен решать, что́ является истиной. В более же поздний период развития, в период своего декаданса, индивидуализм был для современной мысли злым духом и средством устрашения прогрессивной социальной деятельности.

Цель этой главы состоит в том, чтобы выявить некоторые особенности роста и упадка этого культа индивида, выявить его прогрессивные и реакционные моменты и сделать на основе этого выводы для теории о мире и человеческой жизни. Является ли личный интерес принципом всякого человеческого поведения? Как объяснить самопожертвование? Каково значение эгоизма и бескорыстия? Существует ли общество для индивида или индивид для общества или этот вопрос поставлен неправильно? Является ли холодная война борьбой за свободу индивида? Совместима ли свобода индивида с коллективизмом? Каково отношение между здоровой индивидуальностью и культом индивидуализма? В какой степени социализм способствует развитию индивида? Вот несколько вопросов, на которые должна ответить современная этика.

Один католический писатель, не скрывающий своей враждебности к капитализму, связывает все его пороки с индивидуализмом, рожденным протестантской Реформацией. Он говорит, что Реформация, выступив против единства и целостности церкви, «подорвала основы той единственной власти, которая была достаточно сильной,

чтобы сдерживать безграничную жадность и эгоизм человека, и сделала, таким образом, возможным возникновение концепции об обществе индивидов, в котором все руководствуются своими личными интересами, равно безразличны к благосостоянию общества и к повелениям морального закона»[1].

Отбросив в сторону религиозные и моральные предубеждения, особенно ссылку на «естественный» эгоизм людей, мы получим ясную формулировку того принципа, на котором зиждется капитализм. Его отправным пунктом является отдельный индивид, некая изолированная единица, индивид, чьи идеи, чувства и побуждения не обусловлены обществом, в котором он развивается, индивид, неспособный судить ни о чем иначе, как с точки зрения того, что он получит от общества. Не удивительно, что, исходя из этого, этики затрачивают так много усилий, чтобы открыть в человеке какой-то принцип, который мог бы объяснить всякую социальную связь и всякую заинтересованность в благоденствии других. И нисколько не странно, что одна из проблем, вставших перед философией, заключалась в том, каким образом «я» может знать о существовании каких-либо других людей, если «мне даны лишь мои ощущения»[2].

Все сферы человеческой мысли и деятельности попали под влияние этого культа индивида. Поскольку в центре общества стоял отдельный конкурирующий капиталист, возникла теория «великой личности в истории», в музыке стали выдвигать на передний план личность исполнителя, выражающего свою индивидуальность во всем том, что он играл, в литературе — поэта или романиста, выражающего свою индивидуальность во всем том, что он писал. Ценность личности стала измеряться количеством накопленного богатства или, при отсутствии этого, с точки зрения какого-нибудь другого достижения в конкуренции или даже свойственными личности чертами характера. И чем больше индивид отделял себя от своих сограждан, тем больше его самоот-

---

[1] George O'Brien, An Essay on the Economic Effects of th Reformation, p. 122 и далее.

[2] Имеется в виду учение субъективного идеалиста епископа Беркли, который утверждал, что окружающий человека мир — это всего лишь его собственные ощущения.— *Прим. перев.*

чуждение вело к одиночеству, пессимизму, weltschmerz [1], эксцентричности и самоуничтожению.

Религия вместо того, чтобы противодействовать этой тенденции, сама способствует ей, делая упор на личном спасении и в то же время тщетно проповедуя бескорыстие и самопожертвование во имя других. Но самопожертвование во имя других, то есть во имя отдельных людей, все же является индивидуализмом, точно так же как и стремление превзойти всех остальных в смирении является выражением крайнего эготизма. Так, Джонатан Эдвардс писал: «Когда я говорю о смирении, я не могу вынести мысли, что мое смирение не больше, чем у других христиан. Мне кажется, что, хотя степень их смирения, возможно, и подобает им, тем не менее было бы низко возвеличивать себя перед самим собой, если ты не являешься самым униженным в своем смирении по сравнению с остальным человечеством». В этих словах он выразил тот самый эгоцентризм, который доминировал в его доктрине возрождения [2]. Если католическая церковь в общем стремилась дискредитировать индивидуализм и понятие личной свободы как анархические и языческие, то протестантская церковь ставила себе в заслугу обоснование личной свободы и освобождение отдельной человеческой души от всяких оков.

В XIX веке индивидуализм осознал себя и развился в культ обратно пропорционально тем реальным возможностям, которые капиталистическое общество предоставляло для полного и свободного развития индивида. Так возникли группы молодых людей из средних классов, которые в знак протеста против все возрастающей механизации, регламентации и стандартизации окружающей их жизни стремились культивировать свою индивидуальность не посредством установления здоровых отношений с миром, а сосредоточивая все внимание на самих себе. Они воздвигли вокруг себя стену, и все то, что возникало в пределах *этих* стен, принадлежало им и,

---

[1] Weltschmerz (*нем.*) — мировая скорбь.— *Прим. перев.*

[2] Джонатан Эдвардс в своих проповедях призывал верующих „родиться заново" посредством „нового утверждения в вере". Так называемое „утверждение в вере" должно было состоять, по его мнению, в крайнем смирении и полном покаянии в своих грехах. Эта крайне ригористическая и пессимистическая доктрина представляет собой разновидность кальвинизма.— *Прим. перев.*

следовательно, было добром, а все находящееся вне их мирка представлялось им как угроза и было злом. То, что они принимали за свое, было, однако, зачастую лишь перевернутым отражением внешнего мира, и, выращивая «собственные сады», они часто собирали урожай ядовитых сорняков.

Германия в 1800 году, все еще в основном феодальная и разделенная на множество мелких государств, но вдохновленная принципами Французской революции, которые были в то время еще далеки от своей реализации в условиях этой отсталой страны, дала миру ряд мыслителей, которые, не найдя во внешнем мире почти ничего, на что можно было бы обратить свою энергию, занялись развитием своей собственной личности. Так здоровое и революционное утверждение прав индивида, нашедшее свое выражение в американской Декларации независимости и во французской Декларации прав человека и гражданина, было превращено в философию сознательного индивидуализма.

Молодой теолог Шлейермахер в своих «Монологах», опубликованных в 1800 году, в очень яркой форме выразил эту новую стадию развития индивидуализма. Самое высокое призвание человека, как считал Шлейермахер, состоит в том, чтобы развивать свою собственную личность, дать возможность развернуться своей собственной внутренней природе, сопротивляться всем внешним силам и тенденциям, с тем чтобы определяющим было свое собственное внутреннее «я». Для Шлейермахера это был путь свободы; пойти по какому-либо иному пути означало стать рабом судьбы. Его учение, смягченное религиозным гуманизмом, если и было несоциальным, все же не было по своему характеру антисоциальным. Но спустя четыре десятилетия другой немец довел этот индивидуализм до его логического конца. «Единственный и его собственность» Макса Штирнера[1] дает нам представление об обособившемся «я» индивида-буржуа во всей его жалкой наготе. Здесь «я» становится врагом всей и всякой коллективной деятельности, направленной на улучшение условий человеческой жизни; здесь высшая нравственность усматривается в самом настойчи-

[1] Макс Штирнер — немецкий философ-идеалист XIX века идеолог крайнего индивидуализма и анархизма.— *Прим. перев.*

вом стремлении осуществить сугубо личные цели. Сила отдельного человека теперь отождествляется с неограниченным самовозвеличением, в то время как коллективное действие рассматривается как признак слабости.

Если Макиавелли и Гоббс оправдывали всякое использование силы со стороны государственной власти, которое направлено на усиление и сохранение государства, то у Штирнера мы находим оправдание всякого действия со стороны индивида, поскольку он может извлечь из него выгоду. Но эта доктрина имеет не один и тот же смысл применительно к различным экономическим классам современного общества. Генри Форд, Д. П. Морган или Джон Д. Рокфеллер были бы точными современными копиями героя Штирнера, рабочему же Штирнер может предложить лишь саботаж изолированного одиночки или единичные акты насилия — лучшее оружие в арсенале полицейского шпика и агента-провокатора. Доказательством того, что этот индивидуализм, или социальный атомизм, представляет собою идеологическую угрозу для организованных действий народа, направленных на улучшение своих условий, являются следующие слова Штирнера:

«Поэтому будем стремиться не к общей жизни, а к *частности*. Не будем более искать самую всеобъемлющую общину — «человеческое общество», а начнем искать в других средства и органы, которые составляют нашу *собственность*! В дереве, в животном мы не усматриваем подобных и равных нам, и гипотеза, будто все другие люди — *нам подобные*, создана лицемерием. Нет никого мне *подобного*, ибо всякого и всякое я рассматриваю как мою собственность» [1].

Или в другом месте:

«Долой же все, что не составляет вполне моего. Вы полагаете, что моим делом должно быть по крайней мере «добро»? Что там говорить о добром, о злом? Я сам — свое дело, а я не добрый и не злой. И то и другое не имеет для меня смысла... Для меня нет ничего выше меня» [2].

---

[1] М. Штирнер, Единственный и его собственность, т. II, СПб., 1907, стр. 180.

[2] Там же, т. I, стр. 203.

Оборотной стороной этого прославления индивида является презрение к «толпе», презрение и ненависть к тем, кто вынужден трудиться в поте лица, чтобы заработать себе на пропитание. Так, Раскольников, герой романа Достоевского «Преступление и наказание», считает, что «люди, по закону природы, разделяются вообще на два разряда: на низших (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово». И он убивает старую женщину потому, что, как он говорит, он хочет понять, был ли он просто частью этой общей толпы или истинным «Человеком», который мог бы попрать все человеческие законы [1].

Ницше в своей концепции сверхчеловека сделал некоторые выводы из индивидуализма Штирнера, которые заставили его подавить в себе человечность и привели его к одиночеству, отчаянию и безумию. Однажды, глядя на фонтан в Риме, он воскликнул в порыве: «Моя душа также является бьющим через край фонтаном!» Но этот фонтан бездействовал, так как самодовольный эготизм закрыл его источники. Вся мысль Ницше, часто острая, а иногда и благородная, показывает, что оборотной стороной индивидуализма является ненависть к человечеству.

Теории Эмерсона и Торо представляют собою выхолощенную американскую форму современного культа индивидуума. Но они не шли в ногу со своим временем — со временем «грабителей-магнатов», которые боролись, богохульствовали, строили железные дороги и создавали первые американские монополии,— и их идеал в какой-то мере был отражением тоски по идиллической самостоятельности отдельного землевладельца, обрабатывающего свою собственную землю. С теоретической точки зрения их учение вело к анархии; практически же оно защищало и даже прославляло буржуазное общество. Это учение не было выражением здоровой индивидуальности в мире других здоровых индивидов; по своему действительному происхождению это была попытка сохранить некоторые

[1] Майкл Гоулд в своей книге „Святые люди" очень ярко описывает влияние такого индивидуализма на современных американских писателей.

реальные человеческие ценности в мире, где господствуют алчность и торгашество, в мире мрачных текстильных фабрик и надорванных работой на строительстве железной дороги рабочих-ирландцев. Иногда Торо видел это и в связи с этим поставил несколько вопросов. Почему, например, фермер обрабатывает свою землю всю свою жизнь и умирает, имея больше закладных на свой участок, чем тогда, когда он начал его обрабатывать? Или же: если фабрики существуют для изготовления одежды, а не ради прибыли, то почему же в таком случае при фабричном способе производства у нас нет достаточно одежды для всех? И не лучше ли будет для человека, задает он вопрос, жить где-нибудь около железной дороги в ящике из-под инструмента, чем трудиться не покладая рук для выгоды другого ради того, чтобы жить в доме, который он никогда не сможет назвать своим собственным?

Торо испытывал глубокое отвращение ко всякой эксплуатация человека человеком может быть предотвравсегда мешал ему увидеть то, каким образом эта эксплуатация человека человеком может быть предотвращена. Он выбрал более легкий путь, уединившись на берегу Уолденского озера; его эгоцентризм застлал пеленой его глаза, и она не давала ему увидеть миллионы своих американских сограждан, которые не могли уйти от мира таким же способом. В этом вся суть индивидуализма, бытующего в современном мире: борьба, по большей части бесплодная, изолированного индивида, направленная на решение проблем, которые по своему происхождению являются социальными и, следовательно, могут быть решены только обществом. Уэнделл Филлипс не утратил своей «индивидуальности», принимая участие в борьбе за восьмичасовой рабочий день и в ее организации. Напротив, борьба рабочего класса, в которой он принимал участие, сделала Уэнделла Филлипса тем человеком, каким он был. Рядом с Филлипсом, младшим Грили и особенно с Уолтом Уитменом (упомянем только трех) личности Торо и Эмерсона тускнеют, и по мере того, как будет идти время, они будут становиться все более бледными. Эмерсон особенно боялся коллективных действий, и следствием этого, или, наоборот, причиной, или тем и другим вместе было то, что он, по-видимому, чувствовал, что вступле-

ние в активные отношения с другими людьми, участие в каком-либо «движении» нанесет известный ущерб его собственной «индивидуальности». Но история и весь наш социальный опыт показывают ошибочность этой точки зрения и учат нас тому, что человек становится «самим собой» в полном смысле этого слова тогда, когда он трудится вместе со своими собратьями ради общей цели.

Нигде так ярко не проявляет Эмерсон ограниченности буржуазного индивидуализма, как в одном месте своего очерка «Американский ученый», где, приветствуя как знамение времени «то новое значение, которое придается отдельной личности», он затем добавляет:

«Все, что имеет тенденцию изолировать индивида — окружить его барьером естественного уважения, так чтобы каждый человек мог чувствовать, что мир является его миром, и чтобы человек мог относиться к другому человеку, как одно суверенное государство к другому,— приближается как к истинному единению, так и к величию» [1].

Почему каждый человек должен хотеть испытывать то чувство, что мир является *его* миром, почему естественное уважение должно пониматься как *барьер* и от чего именно должны быть *изолированы* потребности отдельного человека? Вот вопросы, сама постановка которых обнаруживает скрытые предпосылки мысли Эмерсона. Примечательна также проводимая здесь аналогия между личными взаимоотношениями и отношениями суверенных государств. На самом же деле для такой аналогии нет никаких оснований. Индивиды не относятся и не могут относиться друг к другу в обществе так, как относятся друг к другу суверенные государства. Эмерсон, конечно, не вкладывал в свои слова всего того, что здесь говорится. Он был убежденным демократом, любил близких ему людей и помогал борьбе против рабства. Но акцентирование им внимания на отдельном индивиде, как позднее увидел Уитмен, не обеспечивает в условиях современной жизни достаточной основы для общественной сплоченности и солидарности,

---

[1] Ralph Waldo Emerson, The American Scholar, в „Nature, Addresses, and Lectures", vol. I, of Complete Works, 1894 p. 112 и далее.

необходимых для достижения его же собственных высших идеалов.

Эмерсон и ему подобные обнаруживают и другую сторону буржуазного индивидуализма — страх перед организованным обществом и его институтами. Они рассматривают их как внешние препятствия их свободе и как ограничение их личности. Идеалом их становится Робинзон Крузо на необитаемом острове или современный художник на Таити. Но они забывают, что Робинзон Крузо или, скажем, Гоген приносит с собой на остров гораздо больше, чем он там находит, и является уже вполне готовым продуктом индивидуалистического общества. Человек является «по своей природе» общественным животным не только в том смысле, что он становится человеком лишь в обществе, но также и в более широком аристотелевско-гегелевском смысле: лишь в обществе и через него человек может осуществить свое собственное «естественное» развитие и реализовать свои возможности. Почти вся современная психология, от интроспективной психологии [1] до бихевиоризма [2], занималась отдельным, изолированным индивидом и забывала, что с самого момента рождения человек волей-неволей формируется под воздействием общества и что человеческий индивид как таковой является социальным продуктом по всему содержанию своих мыслей, мотивов, желаний и устремлений. Литераторы и психологи в одинаковой мере забывают ту глубокую, хотя и простую истину, что подобно тому, как не существует общества без индивидов, так не существует и индивида без общества.

Эмерсон, сам того не желая, своим выдвижением на первый план индивида, его прав и свободы способство-

[1] Интроспективная психология (от латинского слова intro specto — гляжу внутрь) — субъективно-идеалистическое направление в буржуазной психологии, методология которого построена целиком на интроспекции, то есть на наблюдении за своими собственными эмоциями и чувствами, не подкрепляемом исследованием объективных данных.— *Прим. перев.*

[2] Бихевиоризм (от английского слова behavior — поведение) — направление в современной буржуазной психологии, а также в социологии и этике. Бихевиористы крайне механистически подходят к предмету психологии, по сути дела отрицают существование психики у людей и считают, что психология должна заниматься лишь „поведением" людей, толкуемым как совокупность механических реакций на среду.— *Прим. перев.*

вал развитию наиболее хищнических элементов американского капитализма. На идее «личной свободы» спекулировал каждый честолюбивый писатель, пытавшийся оправдать себя за то, что он не изображает американскую жизнь такой, какой она сейчас является, а каждый реакционно настроенный конгрессмен выставлял ее в качестве аргумента против практики коллективных договоров [1] и мер по обеспечению гражданских прав негритянского народа. Эта теория оправдывает право штрейкбрехера работать во время забастовки и право предпринимателя навязать рабочему такие условия, какие он хочет. Слова «я пишу так, как мне нравится» могут выражать пренебрежение к авторитетам, но это очень легко превращается в каприз, который игнорирует как факты, так и истину. Некоторые ректоры колледжей рассуждают таким образом: поскольку членство в профсоюзе или коммунистической партии отнимает, по их мнению, у индивида право самому решать каждый вопрос на факультетском собрании, то, следовательно, оно вредит университетской свободе и его нельзя терпеть в стенах колледжа. «Индивидуализм», следовательно, оказывается социальным атомизмом и представляет собой орудие правящего класса, используемое для предотвращения каких бы то ни было организованных действий в защиту прав народа. Человек, который говорит: «Я мог бы жить во всяком обществе, ибо я индивидуалист», выражает просто несколько более мягко следующую точку зрения: «Я ни черта не отдам другому, что хотел бы иметь сам».

Наконец, эта философия индивидуализма дает буржуазии основной аргумент, который она выдвигает против социализма. Исходя не из конкретного благосостояния реальных людей, из которых состоит общество, а из теории абстрактных прав абстрактных индивидов, она осуждает социализм как строй, «регламентирующий» индивида, лишающий его «священного» права на собственность в любом виде и размере, а также права распоряжаться ею так, как он хочет. Конечно, чаще всего доктрина индивидуализма формулируется не так грубо,

[1] Имеются в виду коллективные договоры между рабочими профсоюзами и капиталистами-предпринимателями, касающиеся условий найма.— *Прим. перев.*

но всегда с точки зрения *определенного* индивида или *высших* индивидов и в пику обществу, при этом для удобства забывается, что это «общество» состоит из других индивидов. Так, реакционный теолог Кьеркегор (крестный отец экзистенциализма) выступает против социализма как против одной из многих попыток умалить достоинство индивидов посредством приравнивания их друг к другу. Один современный писатель, перефразируя Кьеркегора, писал: «Он (социализм) — проявление возмущения со стороны многих против тех немногих, которые обладают и наделены более высокими ценностями; социализм, таким образом, представляет собою часть общего бунта против выдающихся индивидов» [1].

На этом буржуазный индивидуализм заканчивает цикл своего развития. То, что сначала выступало как положительное, революционное требование освободить индивида от феодальных и авторитарных ограничений, по самой логике развития капитализма превратилось в свою противоположность. Как отмечали Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», «в буржуазном обществе капитал обладает самостоятельностью и индивидуальностью, между тем как трудящийся индивидуум лишен самостоятельности и обезличен» [2]. В своей буржуазной форме индивидуализм стал главным теоретическим оправданием экономической эксплуатации и, следовательно, препятствием для всякого движения, целью которого является улучшение жизненных условий для подавляющего большинства индивидов. Он, таким образом, предстает перед нами как классовая доктрина, то есть как совершенно противоположное тому, на что он претендует, и ему может противостоять лишь другая классовая доктрина — доктрина марксистского социализма, целью которой является освобождение и возможно более полное развитие всех индивидов.

Но наряду с индивидуализмом капитализм создал другую социальную философию, которая является его прямой противоположностью. Класс капиталистов добился громадных успехов в развитии производительных сил и поэтому теоретически многого может достигнуть,

---

[1] Herbert Marcuse, Reason and Revolution, p. 266.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Манифест Коммунистической партии, Госполитиздат, 1958, стр. 54.

особенно в своих собственных интересах. Его ученые и философы были изобретательны и могли создавать множество теорий (даже, если это необходимо, противоречащих одна другой) и никогда не ставили себя в зависимость от одной теории, если две или более могли им лучше подойти. В результате этого мы имеем в качестве другого продукта буржуазного мира социальную теорию, которая является прямой противоположностью теории атомического индивидуализма, но в то же время представляет собой логический результат последней. Это органическая теория общества, развитая впервые в ее светской форме Гегелем и перенесенная в наш век такими неогегельянцами, как Брэдли и Бозанкет в Англии и Джентиле и Кроче в Италии.

Не касаясь здесь всей социальной философии Гегеля, в которой были и прогрессивные элементы, а рассматривая лишь характер и влияние этой теории в том виде, в каком ее использовали и спекулировали на ней в прошлом столетии, я отмечу лишь наиболее важные моменты этой теории. Общество — это организованное целое, прошедшее историческую эволюцию, и, несмотря на волю и желание отдельных людей, а иногда и благодаря им, оно разумно. Оно стоит выше индивидуальных воль и желаний, так как они субъективны; общество же — это воплощенный объективный разум. Кто вы такие и что собою представляю я сам, чтобы критиковать то, что является продуктом многовекового развития, то, что выдержало испытание временем, то, что воплощено в институтах, традициях, законах, философских и религиозных системах данного времени? На самом же деле лишь через отождествление наших индивидуальных «я» с этим социальным целым, или Государством, мы что-то собою представляем. Без этого мы ничто. Государству и его институтам мы обязаны всем тем, что мы имеем, всем тем, чем мы являемся, даже тем, что мы являемся личностями как таковыми. Наша свобода как индивидов состоит именно в отказе от своего «я», в принятии как своих собственных всех законов, традиций и институтов государства, частью которого являемся мы сами.

Немногие знают сегодня, что в Соединенных Штатах Америки эта доктрина получила широкое признание после Гражданской войны, выступив в качестве поздней современницы эмерсоновского индивидуализма. Ее

родиной был Сан-Луис, а ее представителями — группа способных людей, куда входили юристы и преподаватели школ, из которых один стал помощником губернатора штата Миссури, а другой — комиссаром Соединенных Штатов Америки по образованию. Лидерами этого движения были Генри Брокмейер и У. Т. Харрис. Они издавали первый философский журнал Америки — «Журнал спекулятивной философии», а члены этой группы преподавали в высшей школе философии в Конкорде, где деканом был крайний индивидуалист Бронсон Олкотт. Их богом было статус-кво, а их пророком — Гегель.

У. Т. Харрис поставил перед индивидуализмом эмерсонианцев вопрос, который можно поставить перед любой философией: «Что он (индивидуализм) видит в человеческой истории и институтах семьи, гражданского общества, государства и церкви?» Если он рассматривает их как препятствие к индивидуальной свободе, как нечто второстепенное по сравнению с отдельными членами общества, как чисто естественные явления, о которых надо судить с точки зрения утилитарных критериев, то это обман и заблуждение, ибо индивид — ничто без этих институтов. Эти институты являются выражением Разума, присущего Космосу, и развиваются по рациональной необходимости. Если бы они не были такими, какие они есть, человеческому разуму пришлось бы изобрести их, ибо они есть выражение того же самого разума, какой заложен в нас. Поскольку разум не может выступать против разума, то наш человеческий разум должен принять эти институты, примириться с ними и признать их в качестве своих собственных. Таким образом, индивид свободен лишь тогда, когда он отождествляет себя с этими институтами, законами, традициями, при которых он живет, и утверждает себя через них.

Согласно этой концепции, государство, организованное общество, не может совершить что-нибудь неправильное, ибо, каково бы оно ни было, оно всегда право. Таким образом, несмотря на то, что эта теория исходит из принципов, противоположных принципам Гоббса, который выводил государство из воли абсолютно обособленных индивидов, она приходит к таким же выводам. По мнению Гоббса, определенные поступки неправильны потому, что они ослабляют верховную власть и, следова-

тельно, могут ввергнуть людей в состояние беспорядка и хаоса. По мнению же гегельянцев из Сан-Луиса, эти поступки неправильны потому, что они противоречат разуму, воплощением которого является государство. Главное же заключается в том, что и в той и в другой теории действительный критерий состоит в способности к выживанию, в способности государства к самосохранению; но для Гоббса это в конечном итоге вопрос о силе, в то время как у гегельянцев эта же самая сила облекается в форму разумности.

Как реакция на крайние формы индивидуализма теория гегельянцев содержала в себе важный элемент истины. Индивид живет лишь в социальной среде и развивается благодаря ей. *Некоторые* законы, традиции, институты в какой-то определенный период являются разумными в том смысле, что, помимо них, индивид не может ставить разумные цели и достигать их. Далее, они возникают при определенных условиях в результате определенных причин и поэтому, вероятно, должны служить некоторой цели и, возможно, даже знаменовать собой шаг вперед в социальной эволюции человека. Но гегельянцы из Сан-Луиса не могли поставить некоторые основные проблемы в связи с каким-либо институтом до тех пор, пока они не обеспечили этому институту благословение Мирового Разума. Действительно ли, например, данный институт, закон или традиция действуют разумно с точки зрения человеческих потребностей и желаний? Действительно ли они продолжают служить той цели, для которой они были первоначально предназначены? Не могли ли условия измениться так, что закон, который был создан для достижения какой-либо разумной цели, теперь препятствует осуществлению этой цели?

Интересно, что Генри Брокмейер еще до того, как он «открыл» Гегеля, уже проявлял индивидуалистические черты, сходные с настроениями Торо. Он удалился в леса и, как говорят, жил там один со своей собакой в течение двух лет. Восстав против гнета окружающего его организованного общества, он затем пришел к противоположной крайности и стремился оправдать институты уже тем, что они существуют. Но здесь не существует альтернативы «или-или». Люди не могут жить и быть людьми вне общественных отношений и институтов,

законов, обычаев и традиций. С другой стороны, эти отношения и институты созданы людьми и существуют лишь ради благосостояния индивидов, из которых состоит общество. Не существует никакого блага вне жизни индивидов в обществе. Вопрос о том, должно ли общество служить индивиду или индивид обществу, является неверно поставленным вопросом, и он возникает лишь тогда, когда имеет место противоречие между индивидуальными человеческими потребностями и существующими институтами. Общество — *это нечто большее,* чем отдельные индивиды, которые его составляют. Но общество не может иметь никакого блага, никакой цели, никакого оправдания вне тех индивидов, которые его составляют. Общество — это не личность и не вещь, а сложная система переплетающихся отношений, в которых находятся индивиды.

Кроме того, в противоположность гегельянской точке зрения единственным разумом, действующим в истории, является человеческий разум, и этот разум есть разум индивидов. Но то, что происходит в истории, никогда не является результатом какого-либо одного индивидуального разума, это своеобразный продукт переплетения интересов, потребностей, желаний, планов и целей. То, что получается в результате, часто может быть не тем, к чему стремился или чего желал какой-либо один человек. Поэтому все это может иметь видимость проявления непостижимого рока, «Разума», находящегося вне индивидов и стоящего над ними. Но утверждение о том, что все является продуктом такого бесплотного разума, представляет собою чистую мифологию и не имеет никакого отношения к действительному историческому процессу. Можно, например, показать, что семья приняла свою современную моногамную форму в результате извилистых путей развития и многих изменений, которые не были продуктом чистого разума, человеческого или божественного, а явились результатом изменения человеческих потребностей и экономических отношений, увеличивавшегося знания о процессах воспроизводства народонаселения и других производных факторов. Институты и общественные отношения в любое данное время являются необходимым продуктом деятельности бесчисленного множества отдельных людей на протяжении всей предшествующей истории, но они не обяза-

тельно являются выражением сознательного плана или цели какого-либо отдельного человека. Энгельс в сжатом виде выразил это в следующем отрывке:

«Каков бы ни был ход истории, люди делают ее так: каждый преследует свои собственные, сознательно поставленные цели, а общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир — это именно и есть история» [1].

Индивид не может быть центром картины, даже если картина и составлена из индивидов. С другой стороны, общество, государство, институты нельзя понимать как существующие сами по себе, так как они являются просто усложненными системами и структурами отношений, возникающих между индивидами. Вопрос — существует ли индивид для общества или общество для индивида — неверно поставлен потому, что при этом сначала отрывают индивидов от отношений между ними, а затем спрашивают, существуют ли связанные между собой объекты для их отношений или отношения для связанных между собой объектов. Индивидуалистическая точка зрения была ценной благодаря подчеркиванию того, что благосостояние индивида является единственным мерилом ценности общества, института или государства. Если эту точку зрения сформулировать в более теоретической форме, то она будет состоять в следующем: единственным благом в мире является добродетельный человек (это положение является менее высокопарной версией кантовского изречения, что единственным благом является добрая воля).

Гегельянская, или органическая, теория способствовала должному признанию того факта, что добродетельный индивид может существовать лишь в условиях разумных институтов. Она, далее, способствовала пониманию того, что индивид достигает своей свободы лишь во взаимоотношениях с другими индивидами, а также через посредство тех институтов, в которые оформляются эти отношения. Многие из последователей Гегеля не смогли понять, что институты являются благом, или, используя их собственный любимый термин, *разумными,*

---

[1] Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, Госполитиздат, 1955, стр. 42.

лишь постольку, поскольку они способствуют благосостоянию индивидов, чьими институтами они и являются, и что их нельзя оценивать ни по каким другим критериям. Истина, как отчасти признавал и сам Гегель, состоит лишь в диалектическом синтезе индивидов и всей совокупности их отношений, воплотившихся в институтах, в синтезе, который делает понятным, что ни одно из них не существует без другого, но что ориентиром и критерием оценки всегда должно быть практическое благосостояние действительных индивидов в их сложной взаимозависимости и взаимосвязи. Короче говоря, Робинзон Крузо с его необитаемым островом должен быть заменен идеалом коллективного человечества, стремящегося разрешить те же самые проблемы. Точно так же и мифический Мировой Разум, воплощающийся в институтах, должен быть заменен практическими усилиями, направленными на создание новых людей и отношений между ними, а это самое лучшее, что может осуществить человеческий разум.

Несмотря на крайности буржуазного индивидуализма, рассмотренные нами выше, нельзя недооценивать той роли, которую сыграли капиталистическая экономика и ее идеологи в развитии концепции о равенстве, правах и свободе индивида. В известной мере эта концепция была обязана своим появлением самой природе капиталистического способа производства, который требовал частной инициативы в торговле и промышленности, а также рынка свободной рабочей силы. А это в свою очередь требовало уничтожения рабовладельческих и феодальных отношений. Индивид должен был стать свободным, чтобы помещать свои деньги в какое-либо предприятие, которое сулило достаточную прибыль, и продавать свою рабочую силу тому, кто предлагал за нее самую высокую цену, будь то у него на родине или где-то в отдаленном месте. Для Адама Смита[1] это была «простая и незамысловатая система естественной свободы» (хотя все содержание его сочинения говорит о том, что эта система не была ни простой, ни незамысловатой, ни естественной). Он характеризует ее следующим обра-

---

[1] Адам Смит — представитель английской классической буржуазной политической экономии; в этике развивал теорию врожденных нравственных чувств. — *Прим. перев.*

зом: «Каждому человеку, пока он не нарушает законов справедливости, предоставляется совершенно свободно преследовать по собственному разумению свои интересы и конкурировать своим трудом и капиталом с трудом и капиталом другого лица и целого класса» [1].

Эти цели не могли бы быть осуществлены на практике, если бы они не получили своего выражения в теории, и потому история рождения капиталистической экономики является одновременно историей освобождения индивида от оков предшествующих форм экономики и историей того, как это освобождение находило свое выражение в доктринах о правах индивида, неприкосновенности отдельной личности, неотъемлемом социальном и политическом равенстве индивидов и т. п. Движению за права личности оказывал сильную поддержку протестантизм, особенно его некоторые раскольнические секты, такие, как квакеры и английские сектанты вообще.

Если у кого-либо имеются сомнения относительно этих достижений раннего капитализма, то ему нужно лишь задуматься над тем фактом, что капитализм на империалистической стадии своего развития фактически сводит к нулю значение доктрины о правах и свободе индивида, ибо требование таких свобод невыгодно для господствующего класса, который стремится скорее уничтожить индивидуализм, мучительно создававшийся им когда-то, чем допустить возможность замены капитализма социализмом. Такая альтернатива возникает не только потому, что капитализм по своей природе никогда не смог бы выполнить на практике своих обещаний, данных индивиду, но также и потому, что осуществление идеалов развития личности, которые выдвинул капитализм, требует обобществления средств производства. Однако в Америке и поныне «права индивида» являются боевым кличем некоторых наиболее откровенных апологетов большого бизнеса. Надо защищать от маккартизма истинные требования развития личности, которые отстаивал Томас Джефферсон, но нельзя также допускать того, чтобы это выродилось просто в право индивидов на частное владение орудиями производства.

---

[1] Адам Смит, Исследование о природе и причинах богатств народов, Соцэкгиз, 1935, т. II, стр. 231.

Это никогда не произойдет, если индивидуализм будет трактоваться конкретно и материалистически с точки зрения действительного благосостояния народных масс, чьи интересы противоположны интересам тех немногих, которые контролируют нашу экономическую систему.

Ничто более ясно не обнаруживает внутренней противоречивости понятия изолированного, независимого и самодовлеющего индивида, чем анализ содержания, вкладываемого в понятия эгоизма и бескорыстия. По традиции считалось, что эти понятия имеют точное и определенное значение и что они противоположны и исключают друг друга. Никто, конечно, не считал, что человек может быть либо эгоистичным, либо бескорыстным во всех случаях жизни; это означало лишь, что, несмотря на то, что наше поведение есть нечто среднее между эгоизмом и бескорыстием, наши поступки вполне определенно могут быть либо эгоистичными, либо бескорыстными. Христианство проповедует «бескорыстие» и прославляет «самопожертвование» вот уже две тысячи лет, не добившись сколько-нибудь заметных результатов. Конечно, история церкви дала бесчисленное множество примеров людей-героев, посвятивших себя пропаганде своей веры, излечению человеческих недугов и защите униженных и несчастных. Среди ее мучеников есть люди, которые подверглись тяжелым испытаниям и даже шли на смерть ради того, во что они верили. Но и у науки были свои Бруно; существует также бесчисленное множество историй о жизни художников, которые испытывали страдания и голод во имя сохранения верности своему искусству. Однако нигде не найти таких примеров «бескорыстия» и героического самопожертвования, как среди угнетенных и эксплуатируемых, например среди американских негров в период рабства и после него, среди колониальных народов и трудящихся масс вообще. Действительно, чем больше лишений, риска и опасности, тем, по-видимому, больше находится людей, которые с готовностью идут на все ради дела, в которое они верят. Борьба и жертвы советского народа во имя изгнания нацистских оккупантов, борьба и жертвы китайского народа во имя освобождения от господства Чан Кай-ши и его империалистических хозяев, национально-освободительная борьба в Юго-Восточной Азии, в Африке, на Кубе — эти и многие другие примеры

являются ярким свидетельством этой присущей человеку черты и опровергают всякую доктрину, утверждающую, что люди действуют лишь ради своего собственного, «личного интереса».

Что же все-таки следует понимать под бескорыстным поступком? Может ли кто-нибудь добровольно поступать вопреки своей собственной воле или желанию? Если да, то он действует против собственного «я», и мы, следовательно, впадаем в противоречие: «я» выступает против самого себя. Может ли человек, предположим, выбрать для себя такую линию поведения, которую он сам не одобряет и не находит в этом никакого удовлетворения? И все-таки мы пользуемся терминами «эгоистичный» и «бескорыстный» для характеристики различных людей и различных поступков. Значит ли это, что один человек больше заботится о своих интересах, а другой — больше об интересах других? Но сторонник теории «личного интереса» скажет в таком случае, что последний находит для себя удовольствие в том, что он поступает именно таким образом, и что он является точно таким же эгоистом, как и всякий другой.

Это явное противоречие было прекрасно разрешено Аристотелем в его диалектическом анализе «я» [1]. Он начинает с анализа слова «эгоизм», когда его употребляют в качестве упрека, и говорит, что в этом случае оно используется для характеристики «людей, уделяющих себе большую часть денег, почета и чувственных наслаждений». Но, с другой стороны, человек, который поступает высоконравственно и честно и совершает благороднейшие поступки во имя общего блага, также находит для себя удовлетворение в своих поступках, удовлетворение того, что Аристотель считает самым возвышенным в человеке.

Короче говоря, согласно Аристотелю, в тех людях, чье «я» заключается прежде всего в богатстве и чувственных наслаждениях, нужно поощрять бескорыстие, в тех же людях, чье «я» совпадает с разумными принципами, с благом их друзей и страны, следует поощрять крайний эгоизм, так как благодаря этому выигрывают все. Конечно, это последнее замечание не следует принимать всерьез, ибо Аристотель имеет в виду, что

[1] Аристотель, Этика, СПб., 1908, книга IX, § 8.

различие, проводимое обычно между эгоистичными и бескорыстными людьми или поступками, не является, собственно, различием между действием ради своего собственного удовлетворения и поступком какого-либо другого рода; это различие в характере самой личности, в том, в чем состоит ее интерес и удовлетворение. Люди всегда поступают таким образом, чтобы получить от этого удовлетворение либо сразу, либо впоследствии; но потребности человеческой личности могут быть большими или малыми, и поэтому человек может найти удовлетворение в чем угодно, начиная от чувственного наслаждения и кончая благосостоянием своей семьи, своего класса, нации, страны, развитием искусства или науки или построением идеального общества. Люди отличаются друг от друга в данном случае в зависимости от того, с чем они отождествляют свои помыслы, ибо широта или узость личности человека измеряется тем, насколько широк или узок круг ее интересов и потребностей.

Раз эта диалектическая концепция природы «я» стала понятной, то соответственно становится понятной и бессмысленность как проповеди бескорыстия, так и доктрины личного интереса. Вопрос заключается теперь в том, каковы действительные интересы людей, к чему люди стремятся и в чем они находят удовлетворение, а также в том, согласуется или нет удовлетворение тех или иных потребностей с общим благом. Эти проблемы, касающиеся личности человека и удовлетворения ее потребностей, исторически возникают вместе с гибелью первобытных форм общества, при которых род, племя или клан полностью подчиняли себе индивида, в результате чего он не мог думать о себе и об удовлетворении своих потребностей вне той группы, составной частью которой он являлся. И хотя первоначально это было важное достижение, с точки зрения признания и развития отдельной личности, оно породило впоследствии целый ряд новых проблем, которые могли быть решены лишь при новой форме отношений между индивидом и обществом.

Современная промышленность сделала больше для уничтожения изоляции индивидов друг от друга, а также осуждаемого религией «эгоизма», чем все моральные

проповеди в течение многих веков. Об этом хорошо сказал Белфорт Бакс, который писал:

«В то время как человек из среднего класса не может иметь никакого представления о благе, если оно не касается индивида — независимо от того, идет ли речь о его душе или же о его кармане,— человек из рабочего класса чувствует, что его индивидуальность слита с коллективным существованием группы производителей, к которой он принадлежит. Вся жизнь трудящихся классов в настоящее время в условиях крупной промышленности есть коллективная жизнь, поскольку труд индивида сливается в единое целое с трудом группы; труд же этой группы — с трудом других групп и так далее вплоть до всей промышленной и политической системы в целом» [1].

Понятие класса в современном мире дает ключ к решению проблем личности. Классовое сознание в настоящее время является таким же реальным фактом, как и само сознание индивида, и раз оно имеет место, оно может стать решающим фактором во всей жизни и мышлении индивида. Он отождествляет себя со своим классом, с превратностями его судьбы, с его успехами и поражениями. Его личная жизнь сливается с жизнью его класса, его «я» отождествляется с его классовыми интересами. Он не может помышлять о своем собственном благе за счет своего класса, и для него не может быть злом то, что является благом для его класса. Классовое сознание играет такую огромную роль только в среде рабочих и только потому, что, как указывалось в приведенной выше цитате, сами условия современного производства постоянно внедряют в сознание рабочего классовое чувство. Рабочий воздвигает мосты и управляет поездами метрополитена; он строит автомобили, пароходы и самолеты; он добывает уголь и управляет энергосистемами. Все это дает ему ощущение силы, а так как все это делается коллективно, у него рождается чувство солидарности. Капитализм, объединяющий в огромных промышленных предприятиях тысячи рабочих для производства какого-либо одного продукта и связывающий один завод с другим таким образом, что если бастует какая-то группа литейщиков, то целый ряд предприятий должен прекратить работу, или же если одна ведущая

[1] Belfort Bax, Ethic of Socialism, p. 16.

отрасль промышленности отстает в своем развитии, то страдает вся экономика страны, сам на практике опровергает теорию изолированного индивида, являющуюся его собственным детищем. Огромный сборочный конвейер автомобильного завода больше способствует воспитанию чувства общности, человеческого сотрудничества и классовой солидарности, чем все вместе взятые проповеди бескорыстия, читаемые со всех церковных кафедр. Хотя отдельный рабочий и может достичь высокого административного положения и выйти из своего класса, а другой может стать «рабочим лидером», который на место интересов рабочих ставит интересы капитала, огромное большинство твердо знает, что они побеждают или терпят поражение все вместе.

Ни у одного другого класса в современном мире нет такой степени солидарности, за исключением крестьянства колониальных стран, когда им овладевает революционная страсть и когда оно получает руководство. Собственники промышленности, банкиры и предприниматели в какой-то мере достигают солидарности. Джон Адамс указывал более полутора столетия тому назад, что именно классовая солидарность дала возможность горстке богачей править многими миллионами бедняков. Однако между капиталистами имеют место напряженная конкуренция и самая безжалостная борьба. Они объединяются против общего врага — организованных рабочих и оказывают финансовую и другую поддержку конкуренту, если его рабочие бастуют. Перед лицом общей опасности предприниматели одной страны объединяются с предпринимателями другой страны, с которой они конкурируют. Но постоянные конфликты и конкуренция между ними разрушают их единство. Каждый в первую очередь заботится о себе и своем собственном спасении и готов уничтожить своего соседа тотчас же, как только представится благоприятная возможность.

Главными представителями традиционного буржуазного индивидуализма в настоящее время остаются средние классы, мелкие предприниматели, разного рода специалисты, учителя и интеллигенция вообще. Они работают зачастую в обстановке самой острой конкуренции между индивидами и чувствуют себя зажатыми в тиски между капиталистом и рабочими. Они не составляют своего особого класса в смысле принадлежности к ка-

кой-либо определенной группе, стоящей в определенном отношении к орудиям производства, они симпатизируют тому или иному из этих больших классов и обычно встают на сторону либо рабочих, либо капиталистов. Однако их традиционный индивидуализм не оставляет их. Они хотят держаться вне организаций, которые в некоторых ситуациях могут потребовать от них определенной линии поведения. Особенно они любят судить о каждом событии с точки зрения абстрактной и абсолютной этики: кто был прав в данном случае, рабочие или собственники? Они задаются вопросом: оправдана ли с моральной точки зрения итальянская забастовка [1] или «сидячая» забастовка против дискриминации негров [2]. Является ли моральным для учителей быть членами профессионального союза? Выразителем настроений этой общественной группы является так называемая интеллигенция, чьи мысли и идеи нередко далеки от жизни современного общества. Представители этой группы поддерживают культ личности, а также его теоретическое выражение в абстрактной и абсолютной этике. Они молчаливо одобряют «охоту за ведьмами» среди учителей, которая имела место во времена Маккарти, и в то же самое время они требуют «беспристрастного» отношения к учителям. Это равносильно тому, чтобы потребовать для христианина, отданного на растерзание львам на римской арене, равных шансов со львом. Но существующие общественно-экономические силы разрушают подобного рода индивидуализм и его абстрактную мораль и принуждают даже высокообразованного интеллигента встать на сторону того или иного класса и принять его идеологию.

Если интеллигент, представитель среднего класса, опасается, что его переход на сторону рабочих лишит его личной индивидуальности, то рабочий знает, что лишь благодаря классовой солидарности и классовому

[1] Итальянской забастовкой называются такие забастовки, когда рабочие остаются на своих рабочих местах и либо совсем прекращают работу, либо намеренно замедляют ее темп. — *Прим. перев.*

[2] Недавно получившая распространение в США форма борьбы против расовой дискриминации. „Сидячая" забастовка состоит в том, что негры занимают места в тех ресторанах, в которых не обслуживают темнокожих, и просиживают за столиками продолжительное время, привлекая внимание посетителей и выражая в такой форме свой протест.— *Прим. перев.*

сознанию он имеет возможность проявлять и развивать свою личность. Мораль социализма, как об этом прекрасно сказал семьдесят лет назад Бакс, не стремится к «идеальному обществу через идеального индивида, а, наоборот, стремится к идеальному индивиду через идеальное общество». И соответственно этому она видит «в достойной человека свободной и гармоничной жизни как предварительное условие, так и цель и завершение развития индивидуальности» [1]. Ибо целью социализма не является возвращение общества к его первобытной форме, при которой индивид — ничто, а группа или род — все, напротив, его цель — всестороннее развитие личности человека, которое в настоящее время стало возможным при условии господства человека над своими средствами производства. Материальным условием такой более высокой формы синтеза индивида и общества является уничтожение эксплуатации человека человеком и общественная собственность на орудия производства. Эта материальная основа получает свое моральное выражение в индивиде, который полностью осознает свое место в обществе и вытекающие отсюда свои социальные обязанности, а также в признании со стороны коллективного человека, или общества, своей ответственности за благо и развитие каждой отдельной личности. С точки зрения марксизма это положение кратко можно выразить следующим образом: непримиримого контраста между индивидуумом и коллективом, между интересами отдельной личности и интересами коллектива не имеется, не должно быть. Его не должно быть, так как коллективизм социализм не отрицает, а совмещает индивидуальные интересы с интересами коллектива. Социализм не может отвлекаться от индивидуальных интересов. Дать наиболее полное удовлетворение этим личным интересам может только социалистическое общество. Более того, социалистическое общество представляет единственно прочную гарантию охраны интересов личности. В этом смысле непримиримого контраста между «индивидуализмом» и социализмом нет.

Подобно тому как социализм может принять, использовать и поднять на более высокую ступень все великие достижения капитализма в области промышленности и

[1] Belfort Bax, Ethic of Socialism, p. 19.

техники, он сохраняет и развивает все то, что было здорового и жизнеспособного в буржуазном учении о личности индивида и ее развитии. Капитализм оказался неспособным выполнить свое обещание ни в той, ни в другой области. Он обещал равные права и равные возможности для развития каждого индивида, но частная собственность на общественное богатство превратила это обещание в насмешку. Социалистическая мораль не только в теории, но и на практике необходимо должна стремиться к тому, чтобы устранить всякие препятствия для развития индивида, поскольку сила и благосостояние коллектива зависят от развития способностей и творческих сил каждого индивида. В противоположность широко распространенной точке зрения, будто социалистическая система не развивает в индивиде достаточной инициативы, американский корреспондент Уолтер Дюранти писал в 1941 году из Москвы, что «СССР при своем современном устройстве, вероятно, порождает у тружеников в любой области большую заинтересованность в труде, чем какая-либо другая страна в мире,— идет ли речь о таких формах поощрения, как заработная плата, добрая слава, уважение товарищей или даже награды и особые вознаграждения»[1]. И это остается верным также и в отношении культурной жизни. Здесь музыкант, писатель, ученый и исследователь окружены заботой, получают помощь и поддержку, а не пользуются сомнительной буржуазной привилегией умирать от голода на чердаках, в то время как коллекционеры[2] и огромные корпорации скупают плоды их таланта, чтобы затем извлечь из них выгоду.

Хотя самым большим препятствием для развития индивида всегда была бедность широких народных масс и связанные с этим ограничения в области образования, в свободе передвижения и т. п., существуют и другие препятствия, которые социализм также стремится уничтожить. Наиболее важными из них являются противоположность города и деревни, сельского и городского

---

[1] „New York Times", 1941, February, 24.

[2] „Коллекционирование" скупаемых по низкой цене произведений искусства пока еще неизвестных художников и хранение их до тех пор, пока художник не станет известным и его произведения не поднимутся в цене, является в капиталистических странах одной из выгодных форм вложения капитала.— *Прим. перев.*

уклада жизни, осуждение подавляющего большинства женщин на «домашнее рабство», противоположность физического и умственного труда, эксплуатация так называемых отсталых, или низших, национальностей. Первая противоположность преодолевается путем индустриализации и коллективизации сельского хозяйства, что не только поднимает технический уровень сельскохозяйственных рабочих, но и объединяет их в большие коллективы, в которых они живут и совместно работают на своих общественных полях. Второе, освобождение женщин, достигается в результате предоставления им равных прав с мужчинами во всех сферах жизни, что гарантируется конституцией, а также путем предоставления матерям особых льгот на производстве, организации яслей и детских садов, использования в домашнем хозяйстве различных механических приспособлений и создания широкой сети общественного питания. Третье, уничтожение губительной противоположности между физическим и умственным трудом, осуществляется посредством постоянного подъема технического уровня всех рабочих и соединения всякой умственной работы с насущными проблемами промышленности, сельского хозяйства и вообще всего народа. Последнее, уничтожение расовой дискриминации, осуществляется посредством конституционных гарантий от всех форм дискриминации и посредством специальной помощи, оказываемой в необходимых размерах всем тем народам, которые ранее подвергались эксплуатации и особенно пострадали от неравноправия.

Когда все это осуществится, необходимо возникнет новый, более здоровый взгляд на индивидуальное развитие личности, который будет основываться не на признании абстрактного индивида, обладающего абсолютными правами в ущерб всему организованному обществу, а на признании реальной конкретной личности, действующей в единстве и гармонии с социальным целым. Это видел и понимал великий американский поэт Уолт Уитмен, который писал, что человеку присущ «не только индивидуализм, который отделяет его от других. Человеку присуще и другое,— это связующая сила любви, которая сплавляет, соединяет и объединяет людей, делая все национальности дружественными, а всех людей — братьями... Современный борец за свободу имеет то

преимущество перед античным и средневековым сторонником свободы, что его доктрина предусматривает не только индивидуализацию, но и обобществление. Родилось великое слово «Солидарность» [1].

Более того, Уитмен глубоко и диалектически понимал, что нам, современным людям, необходим новый патриотизм, чтобы создать противовес нашему сильно развитому индивидуализму, и что противопоставление их друг другу создало «серьезную проблему и парадокс в Соединенных Штатах Америки». «Не случится ли так, что современный индивидуализм, который все более разрастается и подчиняет себе все остальное, серьезно затронет, а может быть, полностью подавит в Америке нечто подобное древнему патриотизму, горячую и всепоглощающую любовь к отечеству? Я лично не сомневаюсь в том, что индивидуализм и патриотизм взаимно обогатятся и укрепятся и что в результате их соединения возникнет нечто третье и еще более великое» [2].

Едва ли можно найти лучшую формулировку этой проблемы и того пути, на котором возможно ее решение. Этика социализма принимает это положение и делает его своим собственным достоянием, подобно тому как она включает в себя все, что было здорового и позитивного в предшествующих концепциях отдельной личности и ее развития, начиная от древнегреческого общества и кончая современным капитализмом. Она признает, что это может быть осуществлено лишь в коллективном обществе, где в сущности благо всех есть благо каждого и где наиболее полное развитие индивида является лучшей гарантией наибольшего социального благополучия. В этой области, как и во всех других, марксистская этика стремится к практической реализации лучших достижений многовековой этической мысли.

---

[1] Walt Whitman, Leaves of Grass and Democratic Vistas Everyman's Lib., p. 319.

[2] Там же, стр. 311 и далее.

Глава VI

СЕМЬЯ, ГОСУДАРСТВО И НАЦИЯ

Индивид не является членом абстрактного общества. В настоящее время он в большинстве случаев рождается в семье и покидает ее только для того, чтобы основать новую семью. Независимо от его выбора, а также от того, нравится это ему или нет, индивид появляется на свет, уже будучи членом политической организации, называемой государством. Кроме того, он может оказаться составной частью национальной группы, могущей совпадать или не совпадать с политическим государством, к которому он принадлежит.

Сам характер этих трех типов социальных группировок и организаций, а также их взаимоотношений порождает столько этических проблем современности, что они требуют специального рассмотрения. Если семья является благом и представляет собой полезную социальную ячейку, то необходимо выяснить, как она произошла и с какой точки зрения она является благом? Является ли она социально необходимой? Какие обязанности она налагает на людей и в чем должна проявляться их верность семье, при каких условиях семья может распасться? В чем состоит и какова должна быть роль половой любви в создании семьи и допустима ли она вне семьи? Таковы вопросы, которые задают себе люди и на которые они пытаются ответить на протяжении большей части истории общества.

Подобные же вопросы возникают и в связи с государством. Почему государство должно быть выше всего остального? Всегда ли существовало государство? Когда оно возникло? В чем состоят обязанности государства по отношению к своим гражданам и обязанности отдельных людей по отношению к государству? Должно ли

государство в той форме, в какой мы его знаем в настоящее время, существовать всегда? На каких принципах должны основываться отношения одного суверенного государства к другому? Являются ли вооруженные конфликты между суверенными государствами неизбежными? Что такое нация? Должны ли нация и государство всегда совпадать? Возможны ли многонациональные государства? Должны ли одни нации или национальные группы порабощаться во имя интересов других наций? Что означает международное право и отличается ли оно от права отдельных государств? Может ли существовать международное право без международного государственного органа или власти?

На основании предыдущих глав можно легко понять, что все эти вопросы являются одновременно вопросами факта и вопросами морали: они касаются и того, что есть, что объективно возможно, и того, что желательно, то есть является благом. Для исследования всех этих вопросов пришлось бы написать бесчисленное множество томов, мы же ограничимся тем, что посмотрим, как марксистская методология этики разъясняет эти вопросы и решает многие из этих очень сложных проблем современности.

1. ВОПРОСЫ ПОЛА, БРАКА И СЕМЬИ

Та семья, которую мы знаем, то есть современная семья, настолько является продуктом буржуазного общества, что многие считали невозможным ее сохранение при переходе к социализму. Многие не видят того, что семья претерпевает постоянные изменения и в капиталистическом обществе, прогрессируя с развитием демократии и приходя в упадок во времена реакции и фашизма. Многие не видят также и того, что определенные завоевания, которые получают свое полное развитие лишь в социалистическом обществе, достигаются при демократических формах капиталистического государства, когда женщинам предоставляется, например, избирательное право или узаконивается всеобщее бесплатное общественное образование, и что эти достижения уже сейчас оказывают влияние на семью.

На грани XIX и XX веков вышел в свет объемистый, солидно документированный католический трактат Виктора Катрейна, озаглавленный «Социализм. Его теоре-

тическая основа и практическое применение». Раздел о семье в социалистическом государстве начинается следующим образом:

«Семья, вне всякого сомнения, является необходимым оплотом всякого хорошо организованного государства всеобщего благоденствия. Если социализм разрушит семью, то его, конечно, следует рассматривать как врага порядка, свободы, цивилизации и самого христианства» [1].

Нет необходимости вступать в спор с автором по этому поводу, и марксисты в общем не оспаривают того, что при социализме семья продолжает существовать. Однако некоторые великие мыслители прошлого не только не соглашались с этим положением, но утверждали нечто прямо противоположное. Например, итальянский монах Кампанелла [2] в своем утопическо-социалистическом труде «Город солнца», написанном им во время пребывания в неапольской тюрьме вскоре после 1600 года, подверг семью резким нападкам и наложил на нее запрет в своем идеальном государстве, ибо, по его мнению, семья с ее системой наследства порождает жажду приобретения собственности. Поэтому в его идеальном государстве дети не знают своих родителей, а родители — своих детей, и все люди ведут совместную жизнь в коммуне. Для всякого марксиста очевидно, что Кампанелла ошибочно принял следствие за причину и не понял того, что тенденция к повышению экономической роли семьи заложена не в самих семейных отношениях, а в природе более широкой области отношений, которые извращают действительную функцию семейной ячейки.

Однако более важный вопрос, который затрагивается в приведенной выше цитате, состоит в следующем: действительно ли современный научный социализм стоит за уничтожение семьи? На этот вопрос можно ответить лишь безоговорочным «нет». Но перед тем, как всесторонне рассмотреть и решить этот вопрос, будет целесообразным проанализировать аргументацию отца Катрейна, утверждающего, что марксистский социализм является

---

[1] Victor Cathrein, Socialism: Its Theoretical Basis and Practical Application, p. 340.

[2] Томазо Кампанелла — один из выдающихся представителей раннего утопического коммунизма XVI—XVII столетий.— *Прим. перев.*

врагом семьи. В процессе этого анализа мы познакомимся с одной интересной концепцией и с существующей в настоящее время формой семьи. Катрейн допускает, что социализм не ставит себе целью «юридическое запрещение брака или насильственное разрушение семьи», но он утверждает, что разрушение семьи является «необходимым следствием принципов и требований социализма». Почему же? Потому, доказывает наш католик, что социализм разрушает брачные узы в следующих отношениях.

Первое. Социалистическая теория равенства полов, требование «отмены всех законов, которые ставят женщину в подчиненное положение по отношению к мужчине в общественной и личной жизни», враждебны семье. Согласно этой католической теории, единство семьи подрывается социализмом потому, что это единство «необходимо предполагает одного верховного главу». Катрейн спрашивает: кто будет решать, если муж и жена расходятся в вопросе о выборе жилья и в других подобных вопросах [1]?

Второе. Материалистические принципы социализма, которые для Катрейна означают, что «у человека нет более высокой цели, чем наслаждение земными благами», несовместимы с браком и семьей, ибо если им следовать, то «каким образом можно его [человека.— *Перев.*] заставить нести бремя нерасторжимой моногамии» [2]?

Третье. Ввиду того что прочность семьи и нерасторжимость брака покоятся главным образом на воспитании детей родителями, социализм, требуя-де отстранения родителей от воспитания детей и превращения воспитания в функцию государства, подрывает тем самым основы семьи. Чтобы показать, что социалисты стремятся к этому, отец Катрейн цитирует требование Готской программы о введении «всеобщего и *равного для всех народного воспитания* через посредство государства» [3], требование Эрфуртской программы ввести обязательное посещение школ, а также программу американской социалистической партии, которая отстаивает

[1] Victor Cathrein, Socialism: Its Theoretical Basis and Practical Application, p. 341.

[2] Там же, стр. 343.

[3] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 25.

«образование всех детей до восемнадцатилетнего возраста и оказание учащимся помощи государством и муниципалитетами в питании, приобретении одежды и книг». Он допускает, что это требование социализма логично, ибо «если социализм собирается ввести абсолютное равенство в условиях жизни, то он прежде всего должен устранить всеобщую причину общественного неравенства — неравенство в образовании; последнее же может быть устранено лишь в том случае, если образование станет задачей общества» [1]. Таким образом, делает вывод Катрейн, главный родительский долг перестанет существовать, и так как для простого воспроизведения потомства в пожизненном и нерасторжимом союзе родителей нет никакой необходимости, единству семьи наносится смертельный удар.

Из предыдущих рассуждений можно сделать несколько интересных выводов. Во-первых, наш католический противник социализма основывает семью на доктрине превосходства мужчины и с целью сохранения *священности семьи* намерен вечно держать женщину в подчиненном и униженном положении. Неужели он не понимает, что тем самым он осуждает половину человечества на вечное и ничем не компенсируемое неравноправное положение? Марксисты считают, что подлинный союз между мужчиной и женщиной возможен лишь в форме равноправного содружества. Интересно, что Катрейн не только нападает на социализм, но и критикует всю буржуазную концепцию семьи, противопоставляя ей феодальную концепцию. Ибо социализм в данном вопросе лишь с большей последовательностью проводит в жизнь идеал равенства полов, который возник и развивался в процессе становления буржуазии, но который буржуазное общество никогда не могло осуществить полностью. Вопрос — «кто будет решать, если муж и жена расходятся в вопросе о выборе жилья и в других подобных вопросах?» — основывается на предположении, что семья распадется, если все вопросы не решаются мужчиной. Например, какие доказательства можно привести в пользу того, что женщина не должна решать подобные вопросы? Ведь существовало же матриархаль-

---

[1] Victor Cathrein, Socialism: Its Theoretical Basis and Practical Application, p. 345.

ное общество, где первое слово принадлежало женщине. Мужчина и женщина уже научились разрешать свои споры и в общем и целом, можно сказать, решают вопросы совместными и дружными усилиями. Социалисты лишь стремятся устранить на этом пути всякие препятствия и помехи путем обеспечения, фактически и в принципе, равенства женщины с мужчиной в социальном и экономическом отношении. Это же в свою очередь позволит супругам решать совместные домашние проблемы не путем односторонних решений одного из супругов, а на основе любви, товарищества, взаимного уважения и чувства ответственности перед обществом.

Отец Катрейн слишком многим готов пожертвовать во имя превозносимой им семьи, в которой господствует мужчина. Но дело даже не столько в том, стоит ли во имя семьи приносить эту жертву, то есть поставить в угнетенное положение половину человечества. Его аргументация показывает ограниченность и негодность самой его концепции семьи. Здесь ясно подразумевается, что лишь женщина, неравноправная в социальном и экономическом отношении, будет смотреть на своего мужа как на своего господина и повелителя и будет, говоря словами Джона Уинтропа, губернатора британской колонии Массачусетс в XVII веке, «считать свое подчинение ему своей честью и свободой». Следовательно, борьба за права женщины и освобождение ее от политического, юридического и экономического гнета означает конец патриархальной семьи. Однако современные общественные условия требуют не только этого, но и освобождения женщины от всякой формы социального гнета, в том числе и от «рабства кухни». Это является общим идеалом демократических сил в капиталистическом обществе и социалистического общества, хотя капиталистическое общество не многого добилось в этом направлении, фашизм же, низводя женщину до положения скотины, пытался уничтожить то, что с трудом было завоевано в течение многих столетий. Социалисты гордятся тем, что они выступают за подлинное равноправие полов, и категорически отрицают, что это равноправие разрушает что-либо, помимо устаревшей и социально непригодной формы семьи.

Во-вторых, рассуждения отца Катрейна молчаливо подразумевают, что брачные узы противоречат челове-

ческому счастью и что без сверхъестественной санкции брак перестанет существовать. Это является не очень высокой оценкой человека, воспитанного в духе двухтысячелетней традиции христианства и современной моногамной семьи. Социалисты безоговорочно отрицают и то и другое. Допущение же, что «наслаждение земными благами» — это одно, а «бремя нерасторжимой моногамии» — совершенно другое, полностью разоблачает спиритуализм. Ибо тем самым Катрейн признает, что *нерасторжимость* брачных уз противоречит человеческому счастью и что человеческое счастье противоречит духовному блаженству. Смысл его высказываний сводится к тому, что во имя неземных целей загробной жизни человека *брак* должен быть нерушимым и нерасторжимым. Но если мы сомневаемся в существовании загробной жизни и считаем, что вера в нее несовместима с научным пониманием природы и человека? Тогда становится ясным, что Катрейн признает, что нерасторжимость моногамии не может иметь никаких социальных, исторических и вообще земных оснований и оправданий. Но именно к этому выводу приходят социалисты, будучи материалистами, и в этом вопросе к ним присоединяется большинство людей, живущих в буржуазном обществе. Рассуждения Катрейна в действительности уводят нас в сторону от реальной проблемы — семьи как социального института — и заставляют нас заниматься ложной проблемой — семьей как сверхъестественной сущностью.

В-третьих, аргумент относительно образования также представляет собой нападки не только на социализм, но и на прогрессивное демократическое государство вообще. Однако в данном случае аргументация является еще более путаной, ибо нигде в цивилизованном обществе образование не осуществляется самими родителями. По-видимому, отца Катрейна волнует вопрос не «семья или государство», а «церковь или государство». Для него проблема состоит не в том, будет ли давать образование детям семья или какой-то другой институт, а в том, какой именно институт будет выполнять эту функцию. Таким образом, речь идет лишь о выборе между образованием, находящимся под контролем церкви, и светской системой образования, поддерживаемой с помощью общественных средств. Вряд ли это вообще вопрос, касающийся семьи, ибо в том случае, если функция образова-

ния детей переходит к какому-либо другому институту, устойчивость семьи и нерасторжимость брачных уз остаются незатронутыми.

Тем не менее в цитате, приведенной отцом Катрейном из пункта об образовании в первоначальной программе американских социалистов, затрагивается один важный вопрос. Он касается государственной помощи учащимся средней школы в отношении питания, одежды и приобретения книг. Во многих городах Соединенных Штатов Америки кое-что делается в этом направлении; Советский Союз же в данном вопросе пошел гораздо дальше: здесь студенты обеспечиваются стипендией в течение всего периода обучения в высшем учебном заведении. Возможно, церковь опасается, что подобные меры делают юношей и девушек экономически независимыми от своих родителей еще до того, как они начинают зарабатывать деньги. Мы хорошо знаем, что очень часто семья сохраняет влияние над детьми и тогда, когда они уже учатся в высших учебных заведениях, благодаря тому, что последние находятся в экономической зависимости от семьи. В этом социалисты признают себя виновными: они считают, что подрастающие дети не должны быть безгласными и покорными рабами, а должны все более и более становиться полноправными членами семьи и что уменьшение их экономической зависимости и вытекающее отсюда увеличение их свободы в выборе образования, специальности, профессии и т. п. представляют собой определенное социальное благо. Это имеет и то положительное значение (против чего выступал наш католический противник), что означает устранение социального и экономического неравенства полов благодаря уничтожению неравенства в образовании.

Аргументы Катрейна против социализма, в защиту сохранения семьи неубедительны потому, что за ними скрывается крайне ограниченная и совершенно неисторическая концепция семьи. Ибо интересы такой семьи идут вразрез с экономическим и социальным прогрессом, что можно видеть даже на примере развития капиталистического общества. Ясно, что требуется новая и более обоснованная концепция семьи, концепция, выработанная на основе научно-исторического анализа происхождения моногамной семьи. Такая концепция позволила бы рассматривать семью в динамической связи с борьбой

за уничтожение эксплуатации и за подъем общества на новую, более высокую ступень. Ибо лишь эта концепция семьи может способствовать освобождению семьи от ограничений, наложенных на нее теми типами общества, в которых она развивалась до сих пор. Вся приводившаяся здесь аргументация против социализма и в защиту семьи означает только одно,— что социализм несовместим с определенной исторически ограниченной формой семьи и ее концепцией — с патриархальной семьей, функционирующей в основном в качестве замкнутой и самодовлеющей экономической единицы.

Подобные рассуждения относительно семьи далеко не новы. Маркс упоминает о них в «Манифесте Коммунистической партии» [1]. Белогвардейцы и мировая капиталистическая пресса обвиняли русских большевиков в том, что они разрушают семью и вводят общность жен. Интересно, что подобный аргумент выдвигался против демократического движения в XVIII столетии. В своей проповеди 4 июля 1798 года преподобный Тимоти Дуайт, ректор Йельского университета, выступил с нападками на демократическое движение в Америке, обвиняя его в том, что оно направлено на «уничтожение христианства», «подрывает основы мирового порядка и национального государства, права собственности, брака, естественной привязанности, целомудренности и благопристойности» [2].

Что бы там ни утверждали, этнология и история показывают, что семья, как и все другие человеческие институты, эволюционировала в ходе общественного развития и главные изменения в ней соответствовали основным изменениям в производительных силах и отношениях между людьми. Этнологи находят широкое разнообразие семейных отношений у современных народов, находящихся в первобытном состоянии. И даже за короткий период истории, записанный в летописях и документах, в структуре семьи произошли значительные изменения. Все эти научные данные, вместе взятые, показывают, что теория о божественном происхождении семьи является донаучным мифом, и подвергают сомнению всякое заявление о том, что семья в своей современ-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 443—444.
[2] Цит. по G. Adolph Koch, Republican Religion, p. 255

ной форме достигла конечной и высшей точки своего развития.

Здесь мы можем привести лишь несколько фактов из обширных данных, имеющихся в распоряжении этнологии. Прежде всего та или иная форма семейной связи существует у всех известных нам народов. Однако некоторые формы связи таковы, что в них трудно признать семью. Существуют народы, которым неизвестна роль отца в рождении ребенка, где мужчина выступает как общественный отец по отношению к детям своей жены и где считается, что незамужняя женщина *не должна* иметь детей, потому что семье нужен мужчина. Существуют семьи, в которых главой является мужчина, и есть семьи, где эту роль играет женщина, иногда же семья не представляет собой строго определенной группы. Есть семьи, где мужчина имеет много жен, и семьи, где у одной женщины много мужей. Несколько высказываний видных современных этнологов помогут нам увидеть причины этого разнообразия форм семьи.

«Обычная полинезийская семья была моногамной по экономическим причинам. Против полигамии не существовало никаких предубеждений, но обычно она распространялась лишь на вождей, и даже у них редко было больше чем по три жены в одно и то же время» [1].

«Именно мотив, связанный с богатством (в племени толова-тутутни), движет социальный механизм и связывает взаимные социальные обязанности супругов с денежными интересами» [2].

«...Самый малый человеческий социальный и экономический институт не может быть меньше, чем семья. Однако фактически, хотя в какие-то времена года семья является независимой хозяйственно-экономической единицей, определенные социальные и экономические факторы требуют создания единства и территориальной автономии нескольких таких семей, то есть объединения их в одну группу» [3].

«Когда мы говорим, что «семья» существует во всяком известном нам обществе, наше понятие «семья» должно быть в значительной мере изменено. Она не

[1] Ralph Linton, quoted in Bernhard J. Stern, The Family: Past and Present, p. 46.

[2] Cora Du Bois, quoted in Stern, op. cit. p. 33.

[3] Julian H. Steward, quoted in Stern, op. cit., p. 4.

должна пониматься как то, что я буду называть биологической семьей, то есть как отец, мать и дети, а должна пониматься как устойчивая группа, которая воспитывает детей и дает им определенное общественное положение» [1].

Теперь, переходя от первобытных народов к развитию цивилизации, давайте рассмотрим основные положения Фридриха Энгельса о развитии семьи в эпоху цивилизации. Энгельс считал, что окончательная победа моногамной семьи является одним из признаков начала эпохи цивилизации; она основана на господстве мужа с определенно выраженной целью рождения детей, происхождение которых от отца не подлежит сомнению, и с целью наследования имущества по отцовской линии [2]. На основании изучения греческого общества Энгельс делает вывод, что моногамия отнюдь не была плодом индивидуальной половой любви, и единобрачие появляется в истории отнюдь не в качестве примирения между мужчиной и женщиной, а как порабощение одного пола другим, совпадающее по времени с первым классовым делением и угнетением [3]. И Энгельс добавляет: «Моногамия возникла вследствие сосредоточения больших богатств в одних руках, именно — в руках мужчины, и из потребности передать эти богатства по наследству детям этого мужчины, а не другого. Для этого была нужна моногамия жены, а не мужа, так как эта моногамия жены отнюдь не препятствовала явной или тайной полигамии мужа» [4].

Если таковы происхождение семьи и ее основы в цивилизованном обществе, то встает вопрос, как повлияет на семью отмена частной собственности на средства производства при социализме? Энгельс отвечает на этот вопрос таким образом, что путает карты врагов социализма и циников относительно моногамии:

«...Мы идем навстречу общественному перевороту, когда существовавшие до сих пор экономические основы моногамии столь же неминуемо исчезнут, как и основы ее дополнения — проституции... Но предстоящий общест-

---

[1] Margaret Mead, quoted in Stern, p. 5–6.

[2] Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, Госполитиздат, 1950, стр. 62.

[3] Там же, стр. 65—66.

[4] Там же, стр. 76.

венный переворот, превратив в общественную собственность, по меньшей мере, неизмеримо большую часть прочных, передаваемых по наследству богатств — средства производства,— сведет к минимуму все это беспокойство о том, кому передать наследство. Так как, однако, моногамия обязана своим происхождением экономическим причинам, то не исчезнет ли она, когда исчезнут эти причины?

Можно было бы не без основания ответить, что она не только не исчезнет, но, напротив, только тогда полностью осуществится. Потому что вместе с превращением средств производства в общественную собственность исчезнет также и наемный труд, пролетариат, а следовательно, и необходимость для известного числа женщин, которое можно статистически подсчитать, отдаваться за деньги. Проституция исчезнет, а моногамия, вместо того чтобы прекратить свое существование, станет, наконец, действительностью также и для мужчин» [1].

Но когда отдельная семья перестанет быть хозяйственной единицей общества, задает вопрос Энгельс, когда уход за детьми и их воспитание станут общественным делом и когда отпадет беспокойство о «последствиях», которое в настоящее время служит самым существенным общественным моментом, не исчезнет ли моногамия вслед за проституцией и не разовьются ли совершенно свободные половые сношения? И он отвечает, что в современном обществе вступает в действие новый момент — индивидуальная половая любовь, или то, что часто называют романтической любовью. Эта любовь существенно отличается от простого полового влечения древних. Энгельс выделяет несколько признаков этой новой любви: ее взаимный характер; такая степень интенсивности и продолжительности, при которой необладание и разлука представляются обеим сторонам величайшим несчастьем и они рискуют даже своей жизнью во имя любви; наконец, новый нравственный критерий, согласно которому важным является то, возникли ли половая связь и брак по взаимной любви или нет. Но понадобились века, чтобы это требование стало выполняться по-настоящему; кроме как в угнетенных классах

[1] Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 76—77.

или же в форме рыцарской любви, это требование нигде не выполнялось до тех пор, пока капитализм не создал «свободных» и «равных» людей, между которыми вопрос о связи и браке решался только по их взаимному и добровольному согласию. Так была прочно установлена «безнравственность всякого брака, не покоящегося на взаимной половой любви и на действительно свободном согласии супругов». Одним словом, брак по любви был провозглашен правом человека, и притом не только правом мужчины, но и правом женщины [1].

Большое количество произведений современной литературы, в особенности романов, посвящено борьбе и конфликтам из-за идеального брака, основанного лишь на взаимной любви сторон, заключающих брачный договор [2]. Эта форма брака по любви — одно из достижений капитализма, ибо она редко встречается в других типах общества. С формальной точки зрения это просто результат распространения идеи *договора,* о которой уже говорилось, на область брака и отношений между полами; по существу же это любовь нового типа.

Однако, продолжает Энгельс, идеал этой новой любви и нового брака в условиях капитализма реализуется далеко не полностью, так как еще сохраняются «все побочные, экономические соображения, оказывающие еще в настоящее время столь громадное влияние на выбор супруга» [3], а также, мог бы он добавить, на сохранение самой семьи. С уничтожением капиталистических производственных отношений при заключении брака не останется больше никакого другого мотива, кроме взаимной склонности, и так как эта новая любовь между двумя социально-равными людьми по своей природе исключительна, то брак, основанный на ней, является моногамным.

Энгельс заканчивает это замечательное рассуждение следующими абзацами; в силу их завершенности и краткости они должны быть приведены здесь полностью:

---

[1] Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 77 — 83.

[2] Вспомним, например, романы: „Том Джонс" Филдинга, „Анна Каренина" Толстого, „Сага о Форсайтах" Голсуорси, „Эта свобода" Хатчисона, „Матриарх" Стерна, „Драконово семя" Пёрл Бак.

[3] Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 83.

«Но при этом от моногамии безусловно отпадут те характерные черты, которые ей навязаны ее возникновением из отношений собственности, а именно, во-первых, господство мужчины и, во-вторых, нерасторжимость брака. Господство мужчины в браке есть простое следствие его экономического господства и само собой исчезнет вместе с последним. Нерасторжимость брака — это отчасти следствие экономического положения, при котором возникла моногамия, отчасти традиция того времени, когда связь этого экономического положения с моногамией еще не понималась правильно и преувеличивалась религией. Она уже в настоящее время нарушается в тысяче случаев. Если нравственным является только брак, заключенный по любви, то остается нравственным только такой, в котором любовь продолжает существовать. Но длительность индивидуальной половой любви весьма различна у разных индивидов, в особенности у мужчин, и раз чувство совершенно иссякло или его вытеснила новая страстная любовь, то развод становится благодеянием как для обеих сторон, так и для общества. Надо только избавить людей от необходимости брести через ненужную грязь бракоразводного процесса.

Таким образом, то, что мы можем теперь предположить о формах половых отношений после предстоящего устранения капиталистического производства, отличается преимущественно отрицательным характером, ограничивается в большинстве случаев тем, что отпадает. Но что появится нового? Это определится, когда вырастет новое поколение: поколение мужчин, которым никогда в жизни не придется покупать женщину за деньги или за другие средства социальной власти, и поколение женщин, которым никогда не придется отдаваться мужчине из-за каких-либо других побуждений, кроме подлинной любви, или отказываться отдаться любимому мужчине из боязни экономических последствий. Когда же эти люди появятся, они пошлют к черту все то, что им сегодня предписывают делать как должное, они будут знать сами, как им поступать, и сами выработают соответственно этому свое общественное мнение о поступках каждого в отдельности,— и точка» [1].

[1] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 84—85.

К счастью, в нашем распоряжении имеются замечательные заметки, написанные выдающейся немецкой коммунисткой Кларой Цеткин, в которых излагаются некоторые мысли В. И. Ленина об отношениях между полами и о любви, высказанные им в беседах с ней осенью 1920 года, три года спустя после Октябрьской революции [1]. Ленин полностью признавал огромное естественное и необходимое влияние революции на представления молодых людей о любви, половых отношениях и браке. Он прекрасно понимал, что возникающие здесь конфликты и зло усугубляются гнетом законов буржуазного государства о браке и семье. Он объяснял это гнетом «священной частной собственности» и условным обманом «порядочного» буржуазного общества. Ленин верил, что в «области брака и половых отношений близится революция, созвучная пролетарской революции» [2]. Но он осуждал возникшую тогда теорию, которая завоевала определенную популярность, а именно тот взгляд, будто «в коммунистическом обществе удовлетворить половые стремления и любовную потребность так же просто и незначительно, как выпить стакан воды» [3]. Ленин сказал об этой теории следующее:

«Я считаю знаменитую теорию «стакана воды» совершенно не марксистской и сверх того противообщественной. В половой жизни проявляется не только данное природой, но и привнесенное культурой, будь оно возвышенно или низко. Энгельс в «Происхождении семьи» указал на то, как важно, чтобы половая любовь развилась и утончилась. Отношения между полами не являются просто выражением игры между общественной экономикой и физической потребностью. Было бы не марксизмом, а рационализмом стремиться свести непосредственно к экономическому базису общества применение этих отношений самих по себе, выделенных из общей связи их со всей идеологией. Конечно, жажда требует удовлетворения. Но разве нормальный человек при нормальных условиях ляжет на улице в грязь и будет пить из лужи? Или даже из стакана, край кото-

[1] См. Клара Цеткин, Из записной книжки, в сборнике „Воспоминания о Ленине", Госполитиздат, 1957, а также Клара Цеткин, Заветы Ленина женщинам всего мира, Госполитиздат, 1958.
[2] „Воспоминания о Ленине", стр. 453.
[3] Там же.

рого захватан десятками губ? Но важнее всего общественная сторона. Питье воды — дело действительно индивидуальное. Но в любви участвуют двое и возникает третья, новая жизнь. Здесь кроется общественный интерес, возникает долг по отношению к коллективу.

Как коммунист я не питаю ни малейшей симпатии к теории «стакана воды», хотя бы на ней и красовалась этикетка «освобожденная любовь». Вдобавок она и не нова, и не коммунистична. Вы, вероятно, помните, что эта теория проповедовалась в изящной литературе, примерно, в середине прошлого века как «эмансипация сердца». В буржуазной практике она обратилась в эмансипацию тела...

Не то чтобы я своей критикой хотел проповедовать аскетизм. Мне это и в голову не приходит. Коммунизм должен нести с собой не аскетизм, а жизнерадостность и бодрость, вызванную также и полнотой любовной жизни. Однако, по моему мнению, часто наблюдаемый сейчас избыток половой жизни не приносит с собой жизнерадостности и бодрости, а, наоборот, уменьшает их. Во времена революции это скверно, совсем скверно» [1].

Какие принципы лежат в основе этого ленинского анализа? Он указывает на одного молодого человека, прекрасного и одаренного юношу, но из которого, по его мнению, ничего путного не выйдет, потому что тот «мечется и бросается из одной любовной истории в другую». И Ленин говорит, что он не поручится «также за надежность и стойкость в борьбе тех женщин, у которых личный роман переплетается с политикой, и за мужчин, которые бегают за всякой юбкой и дают себя опутать каждой молодой бабенке». Революция требует от масс, от личности сосредоточения, напряжения сил, она не терпит оргиастических состояний [2]. Здесь Ленин применяет тот же критерий, о котором мы говорили в предыдущей главе. То, что является благом для революции, полезно для прогресса человечества и построения бесклассового общества, является добром; то, что препятствует этому, есть зло. Но здесь мы видим конкретное применение этого принципа, который предполагает что то, что способствует созданию более сильного,

[1] „Воспоминания о Ленине", стр. 483—484.
[2] См. там же, стр. 484.

здорового и более культурного общества уравновешенных индивидов, одновременно является благом с точки зрения достижения цели социализма и согласуется с лучшими моральными учениями прошлого. В настоящее время становится все более ясным, что в вопросах пола, брака и семьи социализм воспринимает и использует все то лучшее, что было достигнуто в предшествующих типах общества, и особенно при капитализме, как в теории, так и на практике. Социализм освобождает все это лучшее от тех ограничений, которые были обусловлены несправедливыми экономическими отношениями капитализма, подавлявшими и развращавшими человека. Социализм в этой области дает полный простор развитию человеческих взаимоотношений, которые сдерживались узкими рамками экономических условий.

Традиционному этику трудно понять эту двойственную природу отношения марксистов к данным проблемам — критику пуританизма и ригористических догматов, с одной стороны, и распущенности и неупорядоченных половых отношений — с другой. Многие американские «социалисты» в гринвичский период двадцатых и начала тридцатых годов XX столетия были не столько социалистами, сколько представителями богемы, тогда как многими пуританистически настроенными противниками легкой процедуры развода, контроля над деторождаемостью и каких бы то ни было половых отношений до вступления в брак руководили не только соображения действительной добродетели и счастья людей, сколько верность существующим традициям и институтам, а также страх перед социальными переменами.

В нашу задачу не входит детальное изучение принципов взаимоотношений между полами, брака и семьи, как они развиваются и будут продолжать развиваться в будущем, в коммунистическом обществе. Марксисты в отличие от таких утопических социалистов, как Кампанелла или Томас Мор, не пытаются регулировать все эти сложные и бесконечно разнообразные отношения между людьми с помощью декретов. В подобных вопросах нет и не может быть законченной системы абсолютных принципов или правил.

В Советском Союзе данные вопросы практически решаются на основе нескольких простых принципов. Брак перестал быть неприкосновенным и становится

отношением между двумя людьми, основывающимся на любви и равенстве. Он может быть зарегистрирован или нет, но в обоих случаях родители в равной мере ответственны перед обществом за свое потомство. Развод также считается актом, затрагивающим интересы общества, влечет за собой санкции экономического порядка и в том случае, если он совершается необдуманно, беззаботно и слишком часто повторяется, вызывает со стороны общества неодобрение. Отношения между полами вне брака и совместная жизнь являются делом индивидуального выбора, хотя случаи неверности, беспорядочных половых связей и соблазнения несовершеннолетних вызывают всеобщее и глубокое возмущение. Одним словом, государство вмешивается в данные сферы поведения людей лишь в той мере, в какой это необходимо для должной заботы о детях и для сохранения семьи. Общество оказывает давление только тогда, когда здоровье, счастье и спокойствие людей и нормальные отношения между ними подвергаются опасности со стороны отдельных донжуанов или неразборчивых в любви женщин, когда эти лица подрывают силы общества и людей, необходимые для упорного труда по построению коммунизма и защиты страны от империалистической агрессии.

Но дело не ограничивается этими негативными факторами. Здесь еще надо учитывать и то, что лучше всего охарактеризовать как идеал здорового, всесторонне развитого человека, для которого половая любовь является необходимым компонентом полноценной жизни и у которого она сочетается с взаимным уважением, поддержкой и преданностью, с содружеством и товарищескими отношениями в моногамном браке, продолжающемся всю жизнь. Здесь будет весьма уместным привести одну из важных моральных идей Спинозы. Последняя теорема «Этики» Спинозы подытоживает его труд в следующих словах: «Блаженство (что можно также перевести как счастье или благоденствие) не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти» [1].

[1] Бенедикт Спиноза, Избр. произв., т. I, Госполитиздат, 1957 ,стр. 617.

Говоря обычным языком, Спиноза хочет сказать, что добродетель и прочное счастье тождественны и состоят в том, что человек является хозяином своей судьбы, а это само по себе является радостью и источником всякого подлинного счастья. Применительно к интересующему нас вопросу это значит, что полноценная половая жизнь, любовь и взаимная преданность в браке, счастливая и здоровая семья со всем тем, что они означают для всестороннего человеческого счастья и благоденствия, не являются следствием действия законов и декретов, не есть результат страха и запретов, а также обуздания своих страстей в негативном смысле (именно такие идеи проповедуют стоики[1] и христианство и именно против таких идей и выступал Спиноза), а представляют собой результат полнокровной и счастливой жизни, сознательного и разумного господства людей над собой и окружающей средой. Короче говоря, в разумном обществе, которое обеспечивает все возможности для развития личности, мужчины и женщины будут знать то место, которое должна занимать половая любовь в их жизни. Они познают ценности семейного счастья и супружеской любви и будут жить освобожденные как от обмана и лицемерия буржуазной чопорности, несчастья и горечи, которые часто за ней скрываются, так и от трагедий и страданий, которыми наше общество наказывает «неустойчивых», попавшихся на свое несчастье в плен своим необузданным страстям.

2. СУВЕРЕННОЕ ГОСУДАРСТВО И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Кем бы ни был человек, к какому бы институту он ни принадлежал, в современном мире он является также гражданином, или подданным государства. Он может принимать или не принимать участие в составлении государственных законов, он может одобрять или не одобрять законы и конституцию государства, к которому

[1] Стоицизм — философское направление конца IV столетия до нашей эры — начала VI столетия нашей эры, распространенное в Греции и Риме. Этика стоиков отличается ригоризмом и подчеркиванием важности обуздания человеком своих страстей. В противоположность эпикурейской этике стоики считали, что наслаждение не имеет решающего значения в нравственной жизни и что награда за добродетель — сама добродетель.— *Прим. перев.*

он принадлежит, но в том и в другом случае он является членом политического общества, политического организма и должен подчиняться его правилам. Это государство может вознаградить или наказать его. Государство может заставить человека выполнять его волю, и, кроме государства, нет никакой более высокой власти, к которой индивид мог бы апеллировать. Гражданин должен платить налоги, идущие на содержание государства, и рисковать своей жизнью, неся службу в государственных вооруженных силах, будь то во имя высокой или низкой цели, в своих личных интересах или вопреки им, и он принуждается к этому всесильной санкцией государства. Гражданин может обладать или не обладать свободой критики и изменения законов его государства, но последнее не есть такое составное целое, к которому он может по своему усмотрению принадлежать или не принадлежать. И лишь в редких случаях он может выйти из-под юрисдикции государства, покинув его территорию, но даже для этого требуется разрешение того государства, которое он собирается покинуть.

Так было не всегда. Общественные отношения были такими абсолютными и безличными не во все времена. Подобное государство возникло из недр феодального общества в начале нового времени; его появление по сути дела и знаменовало собой начало нового времени. Это — суверенное национальное государство. Оно имеет определенные географические границы, и его власть абсолютна в пределах этих границ. Его власть абсолютна также и в отношениях с другими суверенными государствами — она ограничена лишь властью отдельного государства или нескольких государств, выраженной в основном в форме силы — в наземных армиях, военных судах и самолетах, ракетах и бомбах. Внутри одного государства отношения людей регулируются правом в соответствии с системой основополагающих принципов, которая называется конституцией. Между государствами могут быть подписаны договоры и соглашения, но не существует конституции, регулирующей отношения между государствами, как не существует и никакой суверенной власти, обеспечивающей соблюдение соглашений. В настоящее время Организация Объединенных Наций представляет собой наиболее эффек-

тивное из существовавших до сих пор средств регулирования отношений между государствами. Однако она может достигнуть провозглашенной ею цели лишь тогда, когда все великие державы признают принцип мирного сосуществования.

История суверенных капиталистических государств — это история войн. Интересно, что в период зарождения этих государств Гуго Гроций[1] попытался создать свод законов так называемого международного права, которое должно было регулировать внешнюю политику государств не только в мирное время, но и во время войны. Гроций пишет: «Во всем христианском мире я наблюдал такое своеволие в ведении войн, которого устыдились бы и варварские народы; к оружию прибегают по малейшему поводу или без всякого повода; когда же оружие уже поднято, то забывается всякое уважение к божественному и человеческому закону, как будто с этого момента людям позволено совершать любые преступления без всякого ограничения»[2] Если с возникновением новых государств все отношения между индивидами, группами и классами стали регулироваться правом в интересах стабильности общества и интересах господствующего социально-экономического класса, то в отношениях между государствами безраздельно господствовала анархия. Томас Гоббс также обратил на это внимание в XVII веке и заметил, что «природа войны состоит не в происходящих боях, а в явной устремленности к ним в течение всего того времени, пока нет уверенности в противном. Все остальное время есть мир»[3]. По этой теории выходит, что в новое время, то есть в эпоху суверенных государств, никогда не было мира. Знаменательно, что именно так Гоббс представлял себе взаимоотношения индивидов в условиях отсутствия государства.

Начиная с XVI века поднимающаяся буржуазия стала создавать суверенные государства, которые регу-

[1] Гуго де Гроот Гроций — ученый-юрист, историк и дипломат, живший в Голландии в XVI—XVII веках. Будучи идеологом ранней буржуазии, Гроций заложил основы теории естественного права и попытался систематизировать существовавшие тогда представления о международном праве.—*Прим. перев.*

[2] Hugo Grotius, De jure belli et pacis, prolegomena, sect. 28 (W. Whewell trans.).

[3] Томас Гоббс, Левиафан, стр. 115.

лировали торговлю в огромных географических районах. Этот процесс происходил в обстановке напряженной борьбы и волнений как внутри отдельных стран, так и между соперничающими государствами. Государство играло важнейшую роль в развитии новой капиталистической экономики, которая могла развиваться лишь в масштабах относительно больших географических районов и под контролем суверенного государства, регулирующего внутренние и внешние экономические связи. В настоящее время люди все более сознают, что новая экономика уже переросла границы старых государств, превратилась в мировую экономику, особенно со времени возникновения империализма с его финансовым капиталом, монополиями, международными трестами и картелями. Одним словом, капитализм развился в мировую систему, благодаря чему созданы материальные предпосылки для создания единой мировой экономики. Однако капитализм остается еще в значительной мере связанным с отдельными суверенными государствами. Так начался новый цикл войн, но уже не во имя упрочения государственной власти над данным экономическим районом, как это было в период зарождения капитализма, а за перераспределение мировых рынков и ресурсов между конкурирующими империалистическими державами. Этот период заканчивается с провалом попыток крупнейших банкиров и промышленников Германии, осуществивших в своей стране с помощью национал-социалистской партии абсолютный государственный контроль, завоевать весь мир в целях своего собственного обогащения.

Так как нас интересуют не исторические, а моральные проблемы, то есть не просто то, что есть или было, а в первую очередь то, что должно быть, мы будем ссылаться на историю лишь в той мере, в какой это поможет нам решить следующие моральные вопросы. Какова наилучшая форма государства? Является ли то государственное правление наилучшим, функции которого сведены до минимума? В чем состоит задача государства или какой цели оно должно служить? Каковы обязанности граждан перед государством? Является ли государство необходимостью, есть ли оно неизбежное зло или оно представляет собой цель в себе? Должно ли государство регулировать и контролировать все обла-

сти экономической жизни в интересах большинства народа или же оно должно лишь дать простор свободной игре действующих в экономике сил? Возможно ли и необходимо ли мировое государство или федерация, которая будет поддерживать мир силой? Следует ли всегда бороться за свое государство в любой войне, в которую оно может вступить? Что такое справедливая и несправедливая война? Что такое патриотизм? Может ли патриотизм служить интересам всего человечества?

На многие из этих вопросов можно ответить лишь применительно к определенным условиям, месту и времени. И ни на один из них нельзя дать абстрактный, всеобщий ответ, применимый ко всем государствам и при любых условиях, хотя именно таким образом решалось до сих пор большинство этих вопросов. С точки зрения марксиста все это конкретные вопросы, на которые можно ответить лишь конкретно и применительно к данной исторической обстановке. Такая постановка проблемы не удовлетворяет абсолютиста, для которого истина и добро суть Истина и Добро с большой буквы. Но как мы это видели в предыдущих главах, абсолютистский подход к решению подобных вопросов несостоятелен.

Несколько исторических примеров проясняют для нас смысл марксистской постановки вопроса. Войны Наполеона вначале были прогрессивными войнами в защиту революции, против реакции всего континента, а закончились грабежом и мародерством[1]. До захвата Гитлером власти в Германии Лига Наций была главным образом орудием поддержания британо-французской гегемонии в Европе и в колониях, которая установилась в результате версальских и локарнских соглашений. Частично же активность Лиги Наций подогревалась страхом перед социалистической Россией. После же принятия в Лигу Наций СССР и выхода из нее нацистской Германии она стала орудием, хотя и неэффективным, коллективной безопасности народов против фашистской агрессии.

Во времена Джефферсона борьба против сильного централизованного государства была в основном борьбой народа против могущественных в экономическом

[1] См., например, В. И. Ленин, Соч., т. 22, стр. 295.

отношении элементов, политического господства которых народ опасался; но в конце тридцатых годов нашего века это уже была в основном борьба в защиту интересов крупного финансового капитала, против растущего среди народа недовольства господством монополий. Подобным же образом движение в Америке за «права штатов» в период федерации было движением народа за осуществление более строгого контроля над деятельностью правительства в интересах самого народа, в то время как перед Гражданской войной доктрина «прав штатов» выдвигалась рабовладельцами с целью защиты и укрепления рабства перед лицом возраставшего аболиционистского движения. Далее, китайские коммунисты в течение десяти лет выступали против политики «национального правительства» Китая; когда же Япония напала на Шанхай, они стали поддерживать правительство Чан Кай-ши и вместе с ним бороться против агрессии. В данном вопросе абсолютист стал бы доказывать, что либо китайские коммунисты поступали неправильно в первый период, либо они были неправы во второй период; он не понимает того, что в силу изменения условий и политики «национального правительства» позиция Коммунистической партии Китая оставалась все время последовательной как с точки зрения борьбы за социализм, так и с точки зрения создания сильного и независимого Китая.

Все моральные проблемы, связанные с государством, решаются в конечном итоге на основе анализа его природы. Теории о природе государства дают противоположные ответы на два главных вопроса: является ли государство желательным как благо само по себе или оно представляет собой лишь неизбежное зло? Каково основание государственной власти: чья это власть и чьим интересам она служит?

Ответ на первый вопрос мы находим в широко распространенной теории XVIII столетия, которая для американцев известна большей частью в изложении Томаса Пейна. Согласно его теории, государство есть необходимое зло, которое создается нашими пороками, в отличие от общества, которое создается нашими потребностями. «Общество,— пишет он,— в любом своем состоянии есть благо, правительство же, и самое лучшее, есть

необходимое зло»[1]. Гражданское общество, согласно этому взгляду, может существовать и без государства. «В значительной части тот порядок, который царит в человечестве, не является результатом существования правительства,— говорил Пейн,— он происходит из принципов общества и естественной природы человека. Он существовал до возникновения правительства и будет продолжать существовать, если устранить формальности правительства»[2]. Пейн, кроме того, полагает, что все то, что правительство вносит полезного в общество, может совершаться в обществе и по общему согласию — без правительства[3]. Эту теорию в общем разделяли сторонники и последователи Джефферсона, и она сыграла важную роль в американской истории.

Этим взглядам противоположна теория Гегеля[4]. Согласно гегелевской теории, государство есть божественная идея на земле, высшее воплощение Разума в обществе. Современное национальное государство является величайшим достижением истории, говорит Гегель. Это — единство субъективной воли и объективного разума. Гегель, разумеется, формулирует критерий хорошего государства. «...Государство... оказывается благоустроенным и само в себе сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общею целью...»[5] Но он склонен рассматривать государство как абсолютное и приписывать ему добродетель на основании его могущества. Государство оценивается Гегелем не с точки зрения его служения обществу или общему благу, наоборот, все остальное в обществе оценивается с точки зрения служения государству.

На второй вопрос, касающийся основания государственной власти, отвечает господствующая буржуазная теория, согласно которой государство стоит выше партий и классов, является выражением общей воли и правит обществом во имя общего блага. Это можно сказать как о монархическом, так и о республиканском

---

[1] Томас Пейн, Избр. соч., Госполитиздат, 1959, стр. 21.

[2] Thomas Paine, Rights of Man, Part II, Chapter 1.

[3] Там же.

[4] Георг Вильгельм Фридрих Гегель — философ XVIII—XIX веков, объективный идеалист, представитель немецкой классической философии.— *Прим. перев.*

[5] Гегель, Философия истории, М., 1935, стр. 24.

государстве; разница, согласно этой теории, состоит лишь в том, кто определяет, в чем заключается общее благо и как его лучше всего достигнуть. Подобного рода взгляды высказывались в дебатах в период американского конституционного конвента, особенно в речах Александра Гамильтона и Джеймса Мэдисона. Эти ораторы утверждали, что имущие классы являются надежными и устойчивыми элементами общества и поэтому должны составлять большинство в правительстве. Они «не могут выиграть от какого-либо изменения общества, поэтому они всегда будут поддерживать хорошее правительство»[1]. Хотя такая точка зрения является откровенно классовой, она содержит в себе попытки выразить элементы национального интереса в противоположность особым интересам отдельных групп и классов, но, согласно ей, этот национальный интерес якобы наилучшим образом удовлетворяется посредством деятельности имущих элементов общества.

Этой традиционной теории противостоит марксистский анализ государства, согласно которому государство является орудием в руках господствующего класса для управления обществом в своих собственных интересах. Отсюда марксизм делает вывод, что государство представляет собой аппарат, созданный данным классом для организации и упорядочения основных отношений в обществе на пользу самому себе и в интересах сохранения существующих экономических отношений между классами. Отрывок из работы Энгельса поможет нам конкретизировать и прояснить точку зрения марксизма.

«Так как государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов; так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно, по общему правилу, является государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает таким образом новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса. Так, античное государство было, прежде всего, государством

[1] Alexander Hamilton in the Federal Convention, June 18, 1787, in „Jates'Notes. Documents illustrative the Formation of the Union of the American States", Government Printing Office, 1927, p. 781.

рабовладельцев для подавления рабов, феодальное государство — органом дворянства для подавления крепостных крестьян, а современное представительное государство есть орудие эксплуатации наемного труда капиталом»[1].

Разумеется, государство, по крайней мере в его более демократических формах, не выступает внешне откровенно классовым. Оно кажется силой, стоящей вне классов и над классами, беспристрастно регулирующей отношения между ними в интересах общества как целого. Оно действительно стремится выступать в этой роли надклассовой силы, но если бы не существовало раскола общества на противоположные экономические классы и если бы не было необходимости в защите страны от внешних врагов, то в государственном аппарате не было бы надобности и само его существование было бы необъяснимым.

Практическое значение этой концепции государства состоит в том, что она дает определенное руководство к действию и содержит некоторые моральные выводы. Безоговорочно принять буржуазное государство означает встать на сторону буржуазии в экономической борьбе. Попытаться уничтожить государство вообще, как источник зла, значит принять следствие за причину, симптом за болезнь. Остаются лишь точки зрения либерализма и марксизма. Либерал признает, что государство заключает в себе определенное зло, но, отказываясь видеть в нем орудие классового господства, он хочет лишь изменить в нем те или иные отдельные стороны и устранить те или иные недостатки, оставляя неприкосновенной его сущность. Марксист поддерживает все прогрессивное в демократическом государстве, добивается того, чтобы оно лучше служило интересам и потребностям народных масс, и борется против всего реакционного в нем. В то же самое время марксист стремится сделать его орудием, посредством которого большинство народа может перестроить общество по своему плану и в конечном итоге построить бесклассовое общество. Он считает, что лишь таким путем может быть достигнуто общественное благополучие, ибо, как

[1] Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 178.

писал Томас Мор более четырехсот лет назад, «в других странах повсюду говорящие об общественном благополучии заботятся только о своем собственном» [1]. Марксист считает, что, когда будет построено бесклассовое общество и когда отпадет опасность военного нападения извне, не будет больше никакой необходимости в насильственной власти, стоящей над обществом, и в аппарате, обеспечивающем повиновение. Все социально-экономические отношения будут свободно управляться соответствующими органами общества — например, такими, какие в нашем обществе заведуют пособиями по безработице, здравоохранением, образованием и культурными мероприятиями.

Энгельс выразил эту мысль в следующем положении: «Первый акт, в котором государство выступит действительным представителем всего общества — обращение средств производства в общественную собственность,— будет его последним самостоятельным действием в качестве государства». И он продолжает: «Вмешательство государственной власти в общественные отношения станет мало-помалу излишним и прекратится само собою. На место управления лицами становится управление вещами и руководство производственными процессами» [2].

Хотя эта теория в своей основе правильна, но некоторые общие положения учения марксизма о государстве еще недоработаны и недостаточно конкретны. При этом имеется в виду прежде всего то, что в условиях уничтожения классов в странах победившего социализма государство должно отмереть. Но если останется капиталистическое окружение и опасность военного нападения извне, государство будет существовать и при коммунизме; государство не сохранится и отомрет, если исчезнет капиталистическое окружение, если оно будет заменено социалистическим окружением.

Таким образом, ясно, что социалисты выступают против государства не потому, что они против всякой власти вообще или всякого действия, исходящего от государства. Они выступают против буржуазной формы государства и за такое государство, которое будет служить

---

[1] Томас Мор, Утопия, стр. 211.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 141

всему обществу и представлять всех его членов. Однако, как было показано, марксисты считают, что государство может стать таковым, лишь изменив свой классовый характер, то есть став орудием полной экономической перестройки общества и ликвидации классовых различий. Для достижения этой цели необходимо, чтобы государство представляло интересы народных масс и действовало в их пользу, точно так же как до настоящего времени государство неизменно защищало интересы капиталистического класса.

Здесь с необходимостью встает два вопроса. Первый: если государство является орудием буржуазии в защите и сохранении своего положения, то должны ли рабочие как-то участвовать в его деятельности; должны ли они принимать участие в выборах, входить в правительство и т. д.; могут ли они улучшить условия своей жизни и борьбы при буржуазном государстве? Другой вопрос: должен ли рабочий класс и народ вообще защищать свое государство от внешних врагов?

История ответила на эти вопросы еще до того, как они были поставлены в этике. Народ использовал всякие формы демократии для защиты и удовлетворения своих интересов, и история борьбы современного рабочего класса включает в себя кампании за принятие различных правительственных законов, то есть за то, чтобы заставить буржуазное государство служить интересам народа. Часто народ боролся за свою национальную независимость и целостность вопреки апатии, проявляемой господствующим классом. Патриотизм, хотя он и служил иногда оправданием подлости, в своей основе является наследством и достоянием народных масс, которые знают, что *иностранное* господство никогда не сулит им ничего хорошего и что разделенная страна может легко стать жертвой захватчика.

Народный патриотизм — настолько частое явление в истории, что вряд ли нужно приводить здесь примеры. Наполеоновское вторжение в Россию и борьба парижских коммунаров во времена франко-прусской войны, борьба американских колонистов и испанских республиканцев, мужественная борьба китайского народа против японских захватчиков и не имеющее себе равных в истории сопротивление советских рабочих и крестьян нацистскому вторжению показывают, с какой си-

лой и ожесточенностью народ защищает от захватчиков свои дома, семьи и свою *родину*. Ибо, несмотря на внутренние противоречия общества, несмотря на классовый характер государства, страна все-таки принадлежит народу и, что бы там ни было, он будет защищать ее.

Буржуазия и предшествующие ей господствующие классы не всегда разделяли народный патриотизм. На примерах сдачи Франции пруссакам «лучшими людьми», «уступки» Маньчжурии японским захватчикам китайской буржуазией в 1931 году, потери фактической независимости Испанией по вине Франко и поддерживающих его миллионеров, сдачи Франции нацистам группой Вейгана, Лаваля и Петэна мы видим, что определенные слои господствующего класса, когда ослабевает его власть в стране, готовы предать свою страну и ее национальную независимость и запродать свою власть в разваливающемся государстве внешнему врагу ради получения поддержки. Эти люди надеются, что иностранный захватчик поделится с ними добычей. Реакционные элементы французской монополистической буржуазии бросились в объятия к национальному врагу из страха перед наступлением демократии, из страха перед желанием французского народа добиться социальных и экономических реформ, из страха перед французским рабочим классом, который в условиях демократии добился повышения своего жизненного уровня и стал более организованным. В гитлеризме же эти элементы французской буржуазии видели средство уничтожения демократии. План мирового господства, выдвинутый Гитлером и Геббельсом, казался им осуществимым именно потому, что они делали ставку на этот классовый конфликт. Но только в тех странах, которые были лишены национальной независимости, фашистская ось встретила пассивность и отсутствие сопротивления у народа.

С другой стороны, в том случае, если класс, контролирующий государственный аппарат, существует за счет такого сильного гнета и эксплуатации, что он считает народ большим врагом своих интересов, чем господствующий класс враждебного государства, он предаст свое собственное государство, свой народ и в конце концов себя самого как представителя нации.

Для недиалектически мыслящего человека этот конфликт между классовым и национальным интересами с первого взгляда может показаться неразрешимой проблемой. На самом же деле найти ее решение с моральной точки зрения очень легко на основании предыдущего анализа. В условиях капитализма государство представляет собой аппарат господства буржуазии над обществом. Поскольку этот господствующий класс остается прогрессивным, то есть поскольку он может развивать производительные силы таким образом, что выгоды от увеличения производительности труда получает все общество или его большинство, и поскольку он предоставляет политические права все большему числу людей, постольку его государство прогрессивно и получает поддержку народных масс в своей борьбе против внутренних врагов (например, против рабовладельцев во время Гражданской войны в США или против фашистов в Испании) и внешних врагов. В этом случае господствующему классу не нужно бояться своего народа, ибо он встанет на защиту своих городов, своей культуры и своего образа жизни, хотя все это, по сути дела, не принадлежит ему. Поскольку же господствующий класс является реакционным, препятствует развитию производительных сил (за исключением сферы выгодного для него военного производства), он должен ограничивать права народа и в интересах повышения прибыли снижать его жизненный уровень. В этом случае господствующий класс не может доверять народу и народ не станет доверять ему.

В некоторых особых условиях народ может совершенно безосновательно отказаться защищать свою родину, господствующий же класс неизменно совершает ту ошибку, что рассматривает победу враждебного государства как меньшее зло. Однако не следует считать, что народ защищает свое государство лишь тогда, когда ему даются надежные гарантии улучшения внутреннего положения страны. Во время второй мировой войны в Соединенных Штатах Америки никто не мог дать таких гарантий, однако моряки, шахтеры, промышленные рабочие и народ вообще делали героические усилия, чтобы Америка осталась свободной от иностранного диктата. И народ встанет на защиту своей

родины вопреки воле господствующего класса, как это, например, было в Китае. Миллионы и миллионы рабочих и крестьян Китая жертвовали всем необходимым ради спасения своей национальной независимости, хотя их правительство было больше озабочено борьбой с китайскими коммунистами, чем с японскими захватчиками.

Короче говоря, нет никакого противоречия между марксистским учением о государстве как орудии классового господства и национальным патриотизмом и борьбой народа, вставшего на защиту своей родины. Напротив, только эта теория объясняет необъяснимое иным способом противоречие современного мира между готовностью народа защищать свою родину и все с трудом завоеванные, хотя и ограниченные, права и достижения и имеющим иногда место безразличием буржуазии, несмотря на свою совершенно очевидную кровную заинтересованность в сохранении существующего государственного аппарата.

Каковы же должны быть отношения между государствами и каким образом можно избежать конфликтов между ними? Капитализм сделал отдельные страны взаимозависимыми и установил прочные экономические связи между народами. Достаточно лишь упомянуть нефть, сахар, табак, олово, каучук, чай, алюминий и другие подобные продукты, чтобы понять экономическое единство современного мира. Капитализм достиг этого единства в поразительно короткий период времени. Более того, капитализм впервые поставил на повестку дня человечества вопрос о том, что можно сделать для предотвращения войны, и не просто в форме благих пожеланий, но в форме устранения соответствующих политических и экономических отношений. Впервые эта проблема была выражена в очень робкой форме, насколько это позволяли склонности буржуазии к войне, в работах Гуго Гроция, который поставил вопрос, не бывают ли войны справедливыми и несправедливыми и нет ли такого «общего закона о правах, который имеет силу применительно к войне и к ее ведению» [1]? Одним словом, расширение торговли и развитие суверенных государств, независимых от власти

[1] Hugo Grotius, op. cit., Prolegomena, Sect. 28.

римского папы (книга Гроция была занесена в «Index librorum prohibitorum» [1]), привело к таким ожесточенным войнам, что Гроций попытался найти средство для обуздания склонности государств к войне и ограничения зла, причиняемого войной. Он выступает против христианского пацифизма, хотя на его стороне стоял такой великий мыслитель, как Эразм Роттердамский [2], на том основании, что, согласно Закону бога и природы, люди имеют право прибегать к силе в целях самосохранения, если тем самым не нарушается право другого [3]. Удивительно современно звучит его положение о том, что естественное основание отношений между государствами в период войны и в мирное время заключается в принципе, что «народ, нарушающий Законы природы и нации, подрывает оплот своего собственного будущего спокойствия» [4]. Этот принцип по своему характеру является буржуазным; согласно ему, отношения между государствами диктуются разумным эгоизмом, и если интерес отдельного государства соблюдается должным образом, то отношения между государствами будут взаимно удовлетворительными.

Более полутора столетий назад этот принцип, выдвинутый поднимающейся буржуазией, был развит Иммануилом Кантом, который под конец своей жизни, в 1795 году, опубликовал книгу «Вечный мир». В этой работе Кант попытался изложить определенные правила (дефинитивные статьи), посредством которых можно установить вечный мир. Весьма знаменательно, что первый из этих принципов гласил: «Устройство каждого государства должно быть республиканским», второй же говорил о том, что «международное право должно быть основано на федерализме свободных государств» [5]. Но еще более важно признание Кантом того факта, что мир во всем мире стал возможным и

---

[1] Список запрещенных церковью книг.— *Прим. перев.*

[2] Эразм Роттердамский — один из крупнейших гуманистов эпохи Возрождения, жил в Голландии в XV—XVI веках. Будучи теологом, он выступал с критикой церкви и схоластики и за развитие науки.— *Прим. перев.*

[3] Hugo Grotius, op. cit., Book I, Chapt. II, Sec. 1, 4—6.

[4] Там же, Prolegomena, Sec. 18.

[5] И. Кант, Вечный мир. Философский очерк, М., 1905, стр. 12, 19.

необходимым вследствие развития новой экономики. Он пишет:

«Дух торговли, который рано или поздно подчиняет себе каждый народ,— вот что не может существовать рядом с войной. Так как между всеми силами (средствами), подчиненными государственной власти, сила денег является, конечно, наиболее надежной, то государства чувствуют себя вынужденными (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и, где бы война ни угрожала вспыхнуть, предотвращать ее своим посредничеством, как будто они находились с этой целью в постоянных союзах» [1].

Более того, Кант понимает, что объединение мира, создаваемое «духом торговли» и «силой денег», настолько сильно, что, используя известное выражение Максима Литвинова, «мир неделим». Вот что Кант говорит по этому поводу:

«Всюду взявшее перевес (более или менее тесное) общение между народами Земли развилось настолько, что нарушение права в одном месте чувствуется во всех других. Из этого видно, что идея всемирного гражданства не есть фантастическое и преувеличенное представление права, но необходимое восполнение написанного кодекса как государственного, так и международного права к публичному праву человечества вообще и таким образом к вечному миру, и только под этим условием можно льстить себя надеждой, что мы постоянно приближаемся к нему» [2].

Эта мысль Канта была совершенно новой и представляла собой замечательное предвидение. Она показывает, во-первых, насколько кенигсбергский философ принадлежал уже буржуазному миру, и, во-вторых, что сам этот мир уже прокладывал путь к решению своей великой проблемы столкновений между суверенными государствами. Кант, возможно, не мог предвидеть, как много еще должно произойти, какое развитие еще должен был пройти весь мир, чтобы вопрос о мире во всем мире действительно встал на повестку дня человечества; будучи представителем буржуазного общества, он содрогнулся бы при намеке на ту цену, которую,

---

[1] И. Кант, Вечный мир. Философский очерк, стр. 40—41.
[2] Там же, стр. 28.

может быть, придется платить буржуазии за мир во всем мире,— уничтожение капиталистического порядка и замена его социалистическим. И тем не менее лишь пять лет спустя Иоганн Фихте [1] почти увидел эту великую истину. В своей работе «Назначение человека» он поднял вопрос о международном мире на новую высоту, показав, что война между государствами является отражением и продуктом политико-социально-экономической структуры самих государств, одним словом, что внешняя политика является выражением внутренней политики. Он показывает, что установление «истинного государства», в котором нет угнетения и эксплуатации человека человеком, устраняет возможность войн, «по крайней мере с истинными государствами» [2]. И далее он высказывает следующие мысли в связи с проблемами нашего времени:

«Невозможно, чтобы целая нация постановила идти войною на соседнюю страну для грабежа, ибо в государстве, в котором все равны, награбленное не может стать добычей немногих, но должно быть разделено поровну между всеми, а доля, которая досталась бы каждому, не стоит войны. Война с целью грабежа возможна и понятна только там, где выгода достается немногим угнетателям, а потери, труд, расходы падают на многочисленное войско рабов. Описываемые государства должны были бы бояться войны не со стороны подобных себе государств, а только со стороны дикарей или варваров, которых бы побуждала к войне неспособность обогащаться трудом, или со стороны рабских народов, которые выгонялись бы своими господами на разбой, плодами которого они сами никогда не воспользуются» [3].

Фихте далее говорит, что долг свободных государств состоит в том, чтобы объединиться и совместно противостоять агрессии и, когда это необходимо для их безопасности, преобразовать соседние государства в свободные по своему подобию. Он заключает свое рассуждение следующими словами: «Так необходимо следуют

---

[1] Иоганн Готлиб Фихте — немецкий философ-идеалист XVIII—XIX веков, идеолог нарождавшейся германской буржуазии.— *Прим. перев.*

[2] И. Фихте, Назначение человека, СПб., 1905, стр. 93.

[3] Там же, стр. 94.

из установления правового устройства внутри государства и из укрепления мира между отдельными гражданами правомерность во внешних отношениях народов друг к другу и всеобщий мир государств» [1]. Это, конечно, нельзя понимать так, что Фихте был социалистом и под «свободным» государством якобы подразумевал социализм, но, во всяком случае, здесь ставится вопрос, не может ли существовать какая-либо другая форма общества, которая отвечает требованиям всеобщего мира.

С того времени, когда Фихте написал в 1800 году свою работу, весь мир претерпел коренные изменения. Германия стала национальным государством, то же самое произошло и с Италией. Америка стала сильной и процветающей страной, а торговля и промышленность достигли развития, о котором во времена Фихте и не мечтали. Затем капитализм из своей первой фазы, общества свободной конкуренции, перешел в империалистическую фазу, проявлением чего являются монополии, господство финансового капитала над промышленным и борьба в международных масштабах за рынки, сырье и сферы приложения капитала. Над всем тогдашним миром стала господствовать горстка великих держав, а над последними — горстка крупных финансистов. Война превратилась из борьбы между двумя капиталистическими государствами, преследующими частные цели — завоевание какой-то области, территории или господства над торговыми путями,— в борьбу между группами держав, в которой решается вопрос о том, какая из групп будет господствовать и получит львиную долю в мировом экономическом богатстве и в колониальных владениях.

Интересно, что затем вновь, и на этот раз на новом уровне, встал вопрос о международном мирном соглашении и вновь империалистические государства образовали группировки. Международные конгрессы вырабатывают соглашения (примером может служить Гаагская конвенция) только для того, чтобы подписавшие их державы вступили в войну вскоре после первой мировой войны. Дальнейшее развитие событий хорошо нам известно: они были связаны с Октябрьской рево-

[1] И. Фихте, Назначение человека, стр. 95.

люцией в России и построением социализма в одной стране, в которой господствовал до этого царизм; они были связаны Версальским договором и другими соглашениями, с созданием впервые в мировой истории Лиги Наций, затем с приходом к власти в Италии, а позднее в Германии фашистских гангстеров, взявших в свои руки весь государственный аппарат исключительно в интересах наиболее реакционной части крупного банковского и промышленного монополистического капитала.

Эти фашистские державы в Европе и их союзники в Японии ввергли мир в новую, еще более разрушительную войну. Демократические государства Западной Европы и Америки отказались принять настойчивые предложения Советского Союза о создании системы коллективной безопасности и заключении прочного международного пакта с целью предотвращения всякой возможной агрессии. Однако в ходе самой войны они вынуждены были объединиться с Советским Союзом, а именно сделать тот шаг, на который не пошли в мирное время.

Этот урок обошелся всем очень дорого. Но победа над фашизмом поставила перед людьми как никогда остро проблему такой перестройки мира, при которой война никогда больше не смогла бы повториться. Теперь же, когда созданы атомные бомбы и межконтинентальные ракеты для них, всякая война между великими державами может легко привести к уничтожению всего человечества. Поэтому обеспечение прочного мира представляет собой величайшую социальную и моральную проблему и задачу, какая когда-либо стояла перед человеком. Но эта проблема неотделима от вопроса об организации общества и экономики всего мира на принципах социализма. В настоящее же время капитализм и социализм должны мирно сосуществовать — в противном случае у человечества вообще нет будущего. Мир есть великий социальный и моральный императив нашего времени. Без мира ничего не может быть, с ним же возможно все.

Марксисты основывают возможность длительного мира во всем мире, в котором продолжает господствовать империализм, не на пустых мечтах о том, что империализм может изменить свою природу. Напротив,

эту возможность они реалистически основывают на желании мира всеми народами, на силе социалистической мировой системы, на все возрастающей силе и влиянии в международных организациях недавно получивших независимость стран Азии и Африки, а также на революционном потенциале народов Латинской Америки. Одним словом, марксисты исходят не из религиозных упований и не из общих рассуждений о нравственности, а из объективной реальности — современного состояния мира и направления его развития.

И здесь также в полном соответствии с научной теорией Маркса — Ленина рабочему классу вместе со всеми угнетенными и эксплуатируемыми народами отводится особая роль. Это они несут все тяготы войны и не получают от этого никаких выгод. Они не вынашивают никаких империалистических замыслов против других народов. Ни в одной стране подлинные интересы рабочих и крестьян не противоречат друг другу. Точно так же, как внутри каждой отдельной страны потребности трудящихся в конечном итоге совпадают с коренными интересами всех, так они совпадают и во всемирном масштабе. Именно благодаря этой огромной общей заинтересованности подавляющего большинства человечества в мире и лучшей жизни прочный мир является возможным даже при наличии государств с различными социальными системами. Все это укрепляет единство и солидарность народных масс в их борьбе за более полнокровную и богатую жизнь.

3. НАЦИЯ, РАСА И САМООПРЕДЕЛЕНИЕ

Каждый человек в современном мире является не только членом семьи и государства. Он также является членом нации, народа, народности, имеющих свой собственный язык, территорию, экономику и культуру.

Ибо он мог быть и русский,
Иль француз, иль бюргер прусский,
Или, может быть, датчанин,
Несмотря ж на все соблазны
Гражданином быть стран разных,
Он остался англичанин.

В этих шутливых строчках из комической оперы Гилберта и Салливэна выражается присущая западно-

му миру идея тождества государства и нации. Герой оперы (капитан судна) мог и не перестать быть англичанином и не стать французом или датчанином, но он мог стать на сторону другого государства, которое не является его родиной.

После гибели феодализма и падения власти римской церкви начинает развиваться концепция независимой нации и суверенного государства, которая исходит из действительной или предполагаемой общности интересов и языка народа, живущего на данной территории. Одним из пророков этого нового учения был Макиавелли, который страстно желал видеть единую Италию, которая бы объединяла все области Апеннинского полуострова в единое государство. Он желал объединения Италии, по-видимому, потому, что итальянский народ имел общий язык, одинаковые обычаи и традиции и, следовательно, как мог заключить Макиавелли, представлял собою нацию. Франция в основном добилась такого единства, Италии же, вопреки желаниям Макиавелли, суждено было стать единым государством лишь более чем три столетия спустя. Основной причиной этого, как предвидел и против чего выступал сам Макиавелли, было могущество римской церкви, которая была заинтересована в сохранении раздробленной Италии.

Теоретиков этого нового идеала, национального государства, было немало. Интересно, что среди них мы находим и голландского философа Спинозу, который расценивал народ, имеющий свою определенную территорию и обладающий политической автономией, как «богом избранный». В этом для Спинозы и заключался основной смысл идеи, что евреи были избранным народом, и он вполне логично считал, что они были таковыми лишь постольку, поскольку они имели свое национальное государство, и что всякий другой народ в такой же мере является избранным богом, если он обладает подобным преимуществом. Это показывает, что Спиноза рассматривал новое национальное государство как наивысший дар, который может получить народ.

Объединение народа в нацию и образование на основе национальных групп независимых национальных государств — это результат действия сил поднимавшегося капитализма. В Западной Европе эти процессы были по своему характеру одинаковыми и происходили

в основном одновременно. В Восточной Европе же этот процесс протекал по-другому в силу слабого развития капитализма и остатков феодальной раздробленности в восточноевропейских странах. В остальных странах мира, как мы увидим, лишь немногим народам удалось сформироваться в нацию и достичь политической независимости в одно и то же время.

Марксизм понимает нацию как историческую категорию определенной эпохи, эпохи поднимающегося капитализма, и считает, что процесс ликвидации феодализма и развития капитализма является в то же время процессом складывания людей в нацию. Рассматривая вопрос об образовании национальных государств в Восточной Европе, можно показать, каким образом образовывались многонациональные государства и как они держались на господстве более сильных наций над более слабыми. Так, то, что было исключением в Западной Европе (Ирландия), на Востоке стало правилом. История свидетельствует, как порабощение слабой нации со стороны более сильной приводит к борьбе, в которой буржуазия порабощенных наций играет ведущую роль только потому, что она хочет обеспечить себе свой, родной рынок. Рынок — это первая школа, где буржуазия учится национализму. Но национальный вопрос не ограничивается рынком. Экономическая борьба переходит в борьбу политическую, в которой буржуазия угнетенных наций использует всевозможные репрессивные меры для подавления своего «конкурента», включая ограничение свободы передвижения, запрещение пользования родным языком, сокращение количества школ, религиозные притеснения и т. п.

Несмотря на то что эта национальная борьба является по сути дела борьбой буржуазных классов между собой, необходимо особо подчеркнуть, что из этого вовсе не следует, что пролетариат не должен бороться против политики угнетения национальностей, потому что ограничение свободного передвижения, лишение избирательных прав, запрещение родного языка, сокращение количества школ и прочие репрессии задевают рабочих не в меньшей степени, если не в большей, чем буржуазию. Такое положение может лишь затормозить дело свободного развития духовных сил пролетариата подчиненных наций.

Но для рабочего класса это только одна из тех трех опасностей, которые таит в себе политика национального угнетения. Вторая опасность состоит в том, что такая политика отвлекает внимание рабочего класса от борьбы за свои классовые интересы, от социальных вопросов в сторону национальных. Третья опасность заключается в том, что политика национального угнетения нередко переходит к «системе» натравливания наций друг на друга, резни и погромов, которая является лишь другой формой политики «разделяй и властвуй». Заканчивая наш анализ национального вопроса, позицию рабочего класса можно сформулировать следующим образом: рабочие борются и будут бороться против политики угнетения наций во всех ее видах, от самых тонких до самых грубых, как и против политики натравливания во всех ее видах; поэтому коммунисты всех стран провозглашают право наций на самоопределение.

Таким образом, хотя нация и является продуктом развития капитализма, защитником и освободителем нации становится рабочий класс, и сама верность пролетариата интернационализму требует защиты и развития нации. Именно поэтому Маркс подвергает резкой критике положение, выдвинутое в свое время «левыми», что «всякая национальность и самая нация — «устарелые предрассудки»[1].

Нельзя отмахиваться от проблем нации и национального государства на том основании, что это, дескать, «буржуазные предрассудки». Нация и национальное государство — это одно из великих достижений буржуазного строя, сравнимое по своему значению лишь с доктриной свободы индивида в лучшем смысле этого слова. Однако движение буржуазии за создание нации и национального государства несет на себе печать трагической ограниченности, обусловленной двумя факторами: 1) псевдопатриотизмом, который ставит *мою* нацию выше всех остальных, и 2) отказом в праве называться нацией всем тем народам, которые в силу особых исторических, экономических и других условий не смогли создать свое собственное независимое государство. Первый фактор имеет своим следствием деление наций на

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, Госполитиздат, 1953, стр. 179.

лучшие и худшие, на нации, призванные господствовать, и нации, осужденные находиться под чьим-либо господством, второй — проведение грани между нациями и туземными народами, причем последние определяются просто как народы, у которых нет независимого государства и которые поэтому управляются и порабощаются другими народами, у которых есть такое государство.

Но что же все-таки представляет собой нация? Из чего складывается понятие нации? Общепризнано, что оно как-то связано с общностью языка и культуры. Однако этот признак слишком неопределенен, чтобы применяться в качестве научного и точного критерия. Более того, его неопределенность может служить причиной смешения нации и расы, смешения, которое является научно не оправданным и может вызвать трагические социальные последствия. В каждой попытке дать определение нации затрагивается важный моральный вопрос, ибо это понятие всегда определяется с какой-то целью, а эта цель подразумевает представление о «должных», или «подобающих», отношениях между людьми. Так, некоторые англофильски настроенные американцы, мечтающие о мировой империи, отождествляют нацию и язык, стараясь тем самым обосновать претензии на англо-американское мировое господство. Белые американцы, выступающие против получения неграми экономического и социального равноправия, не признают места последних в американской нации и в то же самое время отказываются признать их особой национальностью.

Самый важный вывод, который следует из всякого суждения о том, что такой-то народ составляет нацию, заключается в признании права наций на самоопределение. Ибо в противном случае понятие нации не имеет никакой практической ценности и не дает руководства к действию. Классифицировать людей по нациям значит просто признать существующий социально-исторический факт. Вопрос о праве наций на самоопределение затрагивается в каждом национально-освободительном движении и во всякого рода национально-шовинистических предрассудках. Если устранить все те факторы, действующие внутри капиталистических государств и определяющие их взаимоотношения, которые мешают решению национального вопроса, то национальная проблема в своей самой простой форме является моральным вопро-

сом: каково основание права народов на самоопределение (которое, конечно, подразумевает их право на образование отдельного государства или на объединение своей судьбы с другими народами и создание многонационального государства)?

Сразу же становится ясным, что основание права на самоопределение и права называться нацией не является расовым или племенным. Такие современные нации, как американская, английская, французская, итальянская и немецкая, составлены из многих различных народов, происходящих из разных национальных и племенных групп. С другой стороны, государство также не является критерием нации. За исключением современных великих национальных государств, государственные границы изменяются и перекраиваются в зависимости от изменения военной мощи, в то время как национальные границы остаются относительно устойчивыми. Из этого следует, что какими бы ни были критерии нации и основание ее права на самоопределение, нация не обязательно совпадает с государством и не всякая группа, которая имеет право на самоопределение, может и должна составлять сама по себе независимое государство.

Но каковы же те основные признаки народа, которые оправдывают его требование самоопределения или права называться нацией? В марксизме они определяются следующим образом: нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры. Но это не значит, что нация представляет собою некую постоянную и неизменную сущность. При этом само собой понятно, что нация, как и всякое историческое явление, подчиняется закону изменения, имеет свою историю, начало и конец.

Приведенный выше анализ прекрасно подтверждает тезис о единстве науки и этики, выдвинутый в главе IV данной работы. Ответ на вопрос о моральном основании права на самоопределение каждого народа может быть получен лишь в результате тщательного научного анализа тех объединений людей, которые мы называем нациями. И всякий отход от научности и объективности влечет за собой ошибки в понимании моральных прав. Самая грубая из таких ошибок — когда вместо опреде-

ления прав их сводят к нулю и обосновывают не самоопределение, а его противоположность, порабощение и угнетение нации, — проистекает из отождествления нации с расой.

Мало кто знает, насколько нова биологическая концепция расы. Древние народы проводили различие между собой и другими народами, но при этом они ссылались либо на сверхъестественные причины (так, например, древние евреи выделяли себя на основании формулы:«Наш бог лучше, чем ваш»), либо на причины культурного порядка (так, греки делили весь мир на «греков и варваров»). Ни те, ни другие не исходили из биологического различия рас, то есть деление не основывалось на концепции биологического или наследственного превосходства одних и неполноценности других людей. Древние, по понятным причинам, не располагали достаточными материалами или даже ложными данными, чтобы проводить такое различие.

Современные авторитеты в этой области как будто согласны в том, что концепция расы в том виде, в каком она известна нам со времени возникновения гитлеризма в Германии, зародилась еще в XIX столетии как политическая доктрина, предназначенная для борьбы и с рабочим классом, который все более осознавал себя как класс, и с движением за уничтожение рабства и против порабощения колониальных народов. Профессор Рут Бенедикт говорит, что «расизм (доктрина о существовании высших и низших рас) вырос прежде всего из конфликта между классами. Он использовался аристократами в борьбе против народа»[1]. Хотя, конечно, и ранее предпринимались попытки разграничить социальные классы с точки зрения мнимой неполноценности или высшей биологической или расовой природы людей, классическую теорию нового расизма мы находим у графа де Гобино, французского аристократа, который между 1853 и 1857 годами опубликовал свой «Очерк о неравенстве человеческих рас». Его доктрина была направлена против рабочего класса Франции и Германии и по своему характеру была не националистской, а сугубо классовой теорией. Гобино отстаивал право остатков изжившей себя аристократии против подымающегося про-

[1] Ruth Benedict, Race: Science and Politics, p. 174 и далее

летариата. Он считал, что расовое деление распространяется на все нации и выражается в существовании различных классов. Профессор Бенедикт по этому поводу замечает, что «Гобино не был ни профранцузом, ни пронемцем... Он был проаристократом. Ему был ненавистен патриотизм, который он презрительно называл латинским провинциализмом, недостойным избранных»[1]. Работа Гобино дала толчок широкому сбору фактов, призванных показать, что рабочие, безработные и все находящиеся в худших экономических условиях занимают такое низшее социальное положение вследствие своих прирожденных качеств и, наоборот, высшие классы и преуспевающие в экономическом отношении люди обязаны этим своим высшим наследственным качествам и что эти две социальные группы составлены из различных рас.

Весьма показательно, что классовая доктрина, рядящаяся в тогу науки, превратилась затем в националистскую доктрину немецких фашистов. Иными словами, теория, оправдывающая господство, основанное на силе одного класса нации над другим, превратилась в теорию оправдания господства одной нации над другой. Эпоха империализма, ознаменовавшаяся все увеличивающейся монополизацией капитала и промышленности, а также обострением борьбы за мировые рынки, способствовала преобразованию теории Гобино в доктрину биологического превосходства наций. Так национализм, возникший в ранний период капитализма как прогрессивная сила, способствовавшая консолидации наций, становится теперь реакционной и направленной на их раскол. Современный расизм, являясь преемником первоначальной формы расизма, является одновременно и ультранационалистской и классовой доктриной.

И, наконец, должно быть ясно, что понятия расы и нации не имеют между собой ничего общего. Нация как исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры, может состоять из самых различных народностей, значительно отличающихся друг от друга цветом кожи, цветом и текстурой волос, формой

[1] Rut Benedict, Race: Science and Politics, p. 184.

головы, глаз, носа и т. д. С другой стороны, одинаковые с биологической точки зрения люди могут быть совершенно различны по своей культуре, жить в различных местах и, таким образом, составлять различные нации.

Ясно, что понятие расы никак не связано с правом на самоопределение того народа, который в результате исторического развития занимает единую территорию, говорит на одном языке, объединен определенными экономическими отношениями и имеет общее фольклорное, музыкальное и танцевальное наследство, склад ума и т. д. Это ни в коей мере не означает, что каждый такой народ, или нация, достигнет своего наивысшего расцвета лишь в рамках своего национального государства. Они могут объединиться с другими нациями по многим соображениям, например в экономических целях или для борьбы с внешними врагами. Но чтобы такие моральные идеалы, как свобода от эксплуатации и угнетения, были осуществлены, такой союз должен быть добровольным и заключен на основе абсолютного равенства. В. И. Ленин в 1916 году разъяснял это следующим образом:

«Право на самоопределение наций означает исключительное право на независимость в политическом смысле, на свободное политическое отделение от угнетающей нации. Конкретно, это требование политической демократии означает полную свободу агитации за отделение и решение вопроса об отделении референдумом отделяющейся нации. Таким образом это требование вовсе не равносильно требованию отделения, дробления, образования мелких государств. Оно означает лишь последовательное выражение борьбы против всякого национального гнета. Чем ближе демократический строй государства к полной свободе отделения, тем реже и слабее будут на практике стремления к отделению, ибо выгоды крупных государств и с точки зрения экономического интереса и с точки зрения интересов массы несомненны, причем они все возрастают с ростом капитализма...

Целью социализма является не только уничтожение раздробленности человечества на мелкие государства и всякой обособленности наций, не только сближение наций, но и слияние их» [1].

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 22, стр. 135.

Интересный исторический парадокс. В Восточной Европе, где капиталистическое развитие отставало от Западной Европы и где вместо развития наций в суверенные государства мы наблюдаем образование многонациональных государств, основывающихся на порабощении малых наций бóльшими, благодаря Октябрьской революции возникло новое многонациональное государство, основанное на свободных и равноправных отношениях между различными нациями и на признании их права на самоопределение. Это право подразумевает, что только сама нация имеет право определять свою судьбу, никто не имеет права насильственно вмешиваться в жизнь нации, разрушать ее школы и прочие учреждения, ломать ее нравы и обычаи, запрещать ее язык, урезывать права.

Это социалистическое учение не означает, что с победой социализма все нации сразу же станут равными. X съезд Российской коммунистической партии (большевиков) в 1921 году указал на необходимость изжить неравенство наций, полученное по наследству от прошлого. Фактическое неравенство наций, входящих в состав СССР, было признано необходимым изжить путем оказания хозяйственной, политической и культурной помощи отсталым нациям и народностям. Одним словом, вместо использования существующих различий между нациями для оправдания эксплуатации отсталой нации со стороны более развитой социалистическая мораль требует оказания особой и большей помощи отсталым национальностям, так чтобы они могли подняться на более высокий уровень развития. Этого требуют и интересы укрепления и развития социализма, ибо, как говорят, «цепь не крепче своего самого слабого звена». Каждый может сам сделать вывод, что может означать этот моральный идеал по отношению к нациям и национальностям всего мира, включая и негритянский народ в Соединенных Штатах Америки. Многие марксисты убедительно показывали, что негры в США являются угнетенной национальной группой[1]. Такая оценка положения негритянского народа марксистами связана с существованием особой проблемы, которая непосредственно затрагивает

[1] См., например, James S. Allen, The Negro Question in the United States, Ch. IX.

интересы всего рабочего класса; дело в том, что негры подвергаются эксплуатации не только как рабочие и фермеры, но и как национальная группа. Это значит, что необходимы особые меры для обеспечения абсолютного экономического, политического и социального равноправия негров. Однако в настоящее время вопрос о правах и равноправии негров — это не просто вопрос, волнующий рабочий класс или вообще прогрессивные силы, это дело всего американского народа. Только абсолютное равенство и особая помощь негритянскому народу в преодолении тех последствий, которые порождены его многовековым унижением и дискриминацией, могут сделать негритянский народ полноправной и действительно составной частью американской нации.

Но часто задают вопрос, почему нужно сохранять национальные группы и национальную культуру вообще? Почему бы не стремиться к созданию мировой культуры, одного языка, одной исторической традиции? Все эти вопросы поднимаются теми доктринерами, которые видят в национализме лишь препятствие для развития некоего мирового общества и понимают под национализмом лишь его наихудшее проявление в форме буржуазно-националистического шовинизма. Совершенно противоположной точки зрения придерживаются те, кто сетует, что единый мировой порядок, в котором будут устранены войны, будет монотонным и однообразным и что в нем исчезнет всякое разнообразие, контрасты и оттенки. Теоретической основой для разрешения этой дилеммы является диалектическая концепция, возникшая в первое десятилетие XIX века в Германии (ее появление связано с движением за единое германское государство); согласно этой концепции, единство достигается через разнообразие, а целое *есть* взаимодействие его составных частей. Практическое решение этой проблемы мы находим в марксистском положении о том, что культура должна быть «национальной по форме и социалистической по содержанию». Эта концепция приемлема для каждого народа и каждой нации, свободно развивающей свою особую культуру в гармоническом единстве с культурой других народов. Здесь в качестве идеала провозглашается не безликая и лишенная специфических особенностей культура, а, напротив, самая богатая по своему содержанию культура, достигаемая при неограниченной

свободе каждой группы развивать свое разнообразное культурное наследство.

Говоря словами В. И. Ленина, целью социализма является не только «сближение наций, но и слияние их»[1]. Но это слияние понимается не механически, не как устранение различий, а диалектически, то есть как их взаимопомощь, влияние и взаимное обогащение.

С нациями дело обстоит так же, как с индивидами. Здоровое общество зиждется не на регламентации индивидов и причесывании всех под одну гребенку, а на наиболее полном и свободном развитии каждого индивида в интересах всех. Построение здорового мирового сообщества требует не стирания определенных национальных различий, а их поощрения и взаимодействия, создания всеобщей культуры на основе специфических достижений каждого народа. Но для осуществления этого идеала необходимо существование свободного мира, признание права на самоопределение всех наций, осуществление абсолютного экономического равенства на основе равного доступа всех народов к мировым природным ресурсам, разумное использование особых способностей и достижений каждого народа и гарантия всем народам от агрессии извне. Эти принципы получают в настоящее время настолько широкое признание во всем мире — в основном благодаря требованиям стран, освободившихся от колониальной зависимости после второй мировой войны, и освободительной борьбе тех народов, которые еще не освободились от политического и экономического господства империалистов,— что их вынуждены на словах признавать даже официальные представители империалистических стран. Насколько эти принципы будут осуществлены, зависит в первую очередь от силы самого освободительного движения народов, влияния и примера социалистических стран и от осознания великими капиталистическими державами того факта, что они потеряют все, если не пойдут на соответствующие уступки.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 22, стр. 135.

Глава VII

СОДЕРЖАНИЕ СВОБОДЫ

В самый разгар Гражданской войны в США Авраам Линкольн говорил о свободе следующее:

«Во всем мире нельзя найти правильного определения слова «свобода», хотя именно сейчас американский народ весьма в нем нуждается. Мы все за свободу, но, употребляя одно и то же слово, мы не все имеем в виду одно и то же. Для некоторых слово «свобода» означает возможность для каждого делать все, что ему угодно, с самим собой и с продуктом своего труда. А для других то же самое слово может означать возможность для некоторых людей делать все, что им угодно, с другими людьми и с продуктами чужого труда. Вот вам две не только различные, но и несовместимые вещи, называемые одним и тем же словом — «свобода». И отсюда следует, что каждая из этих вещей различными людьми называется двумя несовместимыми именами — свободой и тиранией.

Когда пастух отгоняет волка от овцы, которой он уже вцепился в глотку, овца благодарит пастуха как своего освободителя, волк же проклинает его за то же самое как узурпатора свободы, особенно в том случае, если овца черная [1]. Очевидно, овца и волк расходятся в определении слова «свобода»; и именно такого рода разногласие существует между людьми, даже на Севере, хотя все они стоят за свободу. Так и получается, что процесс ежедневного освобождения тысяч людей от ига рабской зависимости одни люди приветствуют как прогресс сво-

[1] По старому поверью, черная овца отмечена печатью дьявола. Это выражение Линкольна, по-видимому, имеет антицерковную направленность.— *Прим. перев.*

боды, а другие клянут как уничтожение всякой свободы Однако в последнее время люди, кажется... добились кое-какого прогресса в определении свободы и, слава богу, судя по тому, что они уже сделали, толкование этого термина на волчий манер отвергается» [1].

Во времена Линкольна проблема свободы казалась более легко разрешимой, чем сейчас. Тогда это был прежде всего вопрос об устранении одной конкретной формы нарушения свободы человека — системы рабского труда. В настоящее же время эта проблема стала намного сложнее как с теоретической, так и с практической точки зрения. В нашем мире наряду с системой рабского труда имеются и другие возможности для некоторых людей делать все, что им угодно, с другими людьми и продуктами их труда. Такие возможности представляют прежде всего отношения капиталистического производства, которые вынуждают того, кто не располагает собственной землей и орудиями труда, продавать свою рабочую силу любому, кто захочет купить ее в целях извлечения прибыли. На основе этого ограничения свободы возникают более явные и вопиющие формы порабощения и угнетения колониальных народов и экономической эксплуатации империализмом слабо развитых в промышленном отношении стран.

Однако определение Линкольном свободы и тирании, если его понимать в широком смысле, относится и к этим современным проблемам. Высказанные им мысли о свободе представляют собой большой шаг вперед по сравнению с идеями идеологов ранней буржуазии, для которых свобода была не чем иным, как правом человека распоряжаться личной собственностью по своему усмотрению. Линкольн же поставил на место собственности труд, и в результате понятие свободы приобрело совершенно иное значение и содержание.

То, что понятие свободы должно каждый раз определяться по-новому, объясняется как неограниченной широтой его значения, так и тем, что оно применяется в самых различных случаях. Никакое другое слово не является сейчас столь дорогим сердцу человека и не про-

---

[1] Abraham Lincoln, Address at Sanitary Fair, Baltimore, April, 18, 1864, in „The Life and Writing of Abraham Lincoln", ed. Philip Van Doren Stern, p. 810 и далее.

износится столь часто. Именно во имя свободы, как мы знаем, люди всегда борются, живут и умирают. Философы, поэты, политики и государственные деятели превозносят ее и сулят ее дары людям. Часто они говорили правду, выражая смутно осознаваемые народными массами идеалы и воодушевляя людей на их осуществление. Но часто они апеллировали к глубоким чаяниям и устремлениям народа, чтобы добиться у него поддержки того, что ему чуждо и не воодушевляет его. Слово «свобода» наполнено таким глубоким смыслом для людей нашего времени, что они всегда будут бороться за нее и никогда — против нее.

Слова Линкольна, что мы все выступаем за свободу, но не все имеем в виду одно и то же, остаются истиной и сейчас, как они были истиной столетие назад. Осенью 1960 года, во время кампании, посвященной выборам президента Соединенных Штатов Америки, Джон Кеннеди, тогда еще сенатор, начал свою речь на обеде, устроенном демократической партией с целью создания предвыборного фонда, следующими словами:

«Ровно сто лет тому назад американский народ участвовал в широкой кампании, посвященной выборам президента, и во время этой кампании один из кандидатов в президенты, Авраам Линкольн, поставил перед нашей страной вопрос, может ли страна существовать, будучи наполовину свободной и наполовину рабской.

Сейчас, сто лет спустя, мы опять проводим кампанию по случаю выборов президента, и великий вопрос, стоящий теперь перед нашей страной, таков: может ли мир существовать, будучи наполовину свободным и наполовину рабским? Начнет ли мир развиваться в направлении свободы? Приблизиться ли мир к свободе в ближайшее пятилетие? Или же мир будет развиваться в направлении рабства?»[1]

Очевидно, что Кеннеди подразумевает под свободой и рабством не то, что имел в виду Линкольн в приведенном нами в начале этой главы отрывке. И не то имеет в виду каждый из буржуазных государственных деятелей, которые столь много рассуждают о «свободном мире». Вот и получается, что тот самый процесс, в ходе которого сотни миллионов людей строят социализм,

[1] „New York Times", September, 21, 1960.

а миллионы и миллионы людей «ежедневно освобождаются от ига рабской зависимости», идеологи буржуазии клянут как рабство и уничтожение свободы. Они просто хотят замолчать действительные проблемы. Для них капитализм тождествен со свободой, социализм же и освобождение от ярма империализма есть нечто ей противоположное.

Но что все-таки означает свобода? Многие думают, что это слово понятно и не требует никаких объяснений. В определенном смысле это так, и ниже это будет показано. Но в том смысле, в каком его обычно употребляют, понятие свободы требует определения и разъяснения, и, как это ярко показал Линкольн, в классовом обществе оно означает нечто противоположное для различных людей. Линкольн, который был близок к трудящимся Америки и чутко прислушивался к их нуждам, смог наполнить понятие свободы конкретным содержанием, большинство же авторов, употребляющее это слово, либо вообще не определяет его, либо дает такие абстрактные и туманные определения, которые являются бессодержательными или просто вводят в заблуждение.

Идея свободы имеет отношение ко всем областям нашей повседневной жизни, к экономике, политике и общественной жизни вообще. Ребенок требует свободы, чтобы поступать по-своему, независимо от желаний его родителей. Родители требуют свободы поступать со своими детьми так, как им хочется, хотя общепризнано, что организованное общество обоснованно ограничивает эту свободу во многих отношениях. Рабочий требует свободы организации профсоюзов, заключения коллективных договоров, объявления забастовки. Капиталист настаивает на своей свободе нанимать того, кого он захочет, и на тех условиях, на которых он пожелает. Владельцы домов, сдающие их внаем, утверждают, что они свободны распоряжаться своей собственностью по личному усмотрению. Преподаватель отстаивает академические свободы — право преподавать, писать и поступать в соответствии со своей совестью и знаниями. Антисемиты, как известно, настаивают на свободе проповедовать национальную ненависть, наши же бурбоны из южных штатов все еще рассуждают о своей свободе держать негров там, «где им положено», а это значит, что они требуют свободы сегрегации, дискриминации и органи-

зованного террора. Наконец, есть еще свобода печати, свобода вероисповедания, свобода договора и самая дорогая сердцу капиталиста свобода частного предпринимательства.

Каково же в таком случае может быть значение слова, которое означает столь много вещей и имеет противоположный смысл для различных людей и социальных групп? Этот вопрос станет еще более сложным, если мы вспомним, что для многих свобода означает в сущности доктрину свободы воли, согласно которой воля людей свободна выбирать то или иное независимо от всего предшествующего опыта, окружающих условий и от всего физического и духовного развития человека, достигнутого к данному моменту времени. Или же, если говорить языком людей более изощренных, свобода часто означает свободу от всего материального, чистую зависимость поступков и событий от одного лишь разума, автономию, или свободу, идей. Есть и еще более изощренное понимание свободы — что она существует лишь в царстве духа и что поэтому мы свободны лишь в наших мыслях и чувствах, а все наши действия, будучи событиями пространственно-временно́го мира, являются несвободными и определяются другими событиями материального мира. Наконец, существует крайне индивидуалистическая концепция свободы, где свобода понимается как отсутствие каких бы то ни было ограничений, как свобода каждого поступать согласно первой пришедшей ему в голову идее, фантазии, капризу или причуде. Если эту концепцию довести до ее логического конца, то такая свобода возможна, разумеется, лишь в условиях полной изоляции индивида и требует полного забвения общества. Однако в более умеренной форме эта доктрина выражает в себе требования анархистов, для которых всякое и любое правительство является насилием и несовместимо со свободой.

Из всех этих различных и часто противоположных друг другу понятий свободы в наше время наиболее употребимым и распространенным является то, которое совпадает по своему значению с политической демократией. Буржуазно-демократическая система правления есть альфа и омега свободы, ее начало и конечная цель — так нас учат в школе, внушают нам газеты и радио, проповедуют в воскресных проповедях, в еженедельных

и ежемесячных журналах. Однако и здесь возникают трудности и противоречия, которые достигают кульминационного пункта, когда возникает конфликт между «свободой» действий представителей народа и «системой частного предпринимательства», то есть капитализмом.

Как этот конфликт проявляется в жизни, можно видеть на примере письма, посланного президентом Национальной ассоциации промышленников ее членам по случаю Дня труда в 1941 году[1]. *Свободны* ли люди уничтожить частную собственность на средства производства посредством демократической системы правления? Согласно мнению Национальной ассоциации промышленников, они не обладают такой свободой, так как это уничтожило бы свободу собственников средств производства, владельцев капитала. Александр Гамильтон и Джон Адамс, по-видимому, придерживались того же мнения, ибо такое действие народа было бы для них проявлением той самой «тирании большинства», которую они называли наихудшей формой деспотизма. Но если дело обстоит так, то отсюда следует, что наша политическая демократия еще не есть начало и конец свободы, а ограничена «внешней» свободой, а именно свободой частного предпринимательства, свободой частных лиц владеть и распоряжаться природными ресурсами и производительными силами страны. Здесь, однако, мы в ходе этих рассуждений попадаем в довольно неприятное затруднительное положение; получается, что люди, не имеющие собственности на средства производства, не могут иметь свободы, а ведь подавляющее большинство людей не располагает такой собственностью. Следовательно, буржуазное государство, как бы демократична ни была его форма, не дает и не может дать свободу неимущему большинству своих граждан. Обычно на это отвечают, что неимущие рабочие свободны, что они могут свободно распоряжаться своей рабочей силой на открытом рынке. Но эта свобода ограничивается условиями рынка труда, существованием «резервной армии труда», способностью капитала извлекать прибыль из использования этого труда. Остается все та же трудность, что политическая свобода считается под-

[1] „New York Times", September 1, 1941.

чиненной какой-то более широкой и более существенной свободе — свободе частного предпринимательства.

Эта идея имела прогрессивное и революционное значение в истории. Как и всякая концепция свободы, она была сформулирована не как простая констатация факта, а выражала в себе требование установления *должного* положения вещей. И именно это требование придает идее свободы свойственную ей моральную ценность. Вспомнив приводившиеся выше различные значения понятия свободы, можно легко увидеть, что каждое утверждение, касающееся свободы, является своего рода декларацией независимости, то есть суждением о том, что *подобает*. Оно выражает желание достигнуть того, что считается лучшим положением вещей. Как мы увидим позднее, свобода представляет собой одновременно средство и цель — то, что желаемо как благо, и то, без чего благо не может быть достигнуто. Вот почему идея свободы возникла в новое время как вызов старому и обещание относительно будущего, как требование прав, которые предстояло завоевать, и как обещание блага, обосновывавшее это требование. Как и все исторические концепции свободы, буржуазная концепция свободы предусматривала определенные изменения в существовавших классовых отношениях. Но в идеологии она выступила не как классовая, а как *общечеловеческая* доктрина, требующая предоставления равной свободы всем людям. Когда лидеры буржуазии провозгласили, что «люди рождаются свободными» и являются «свободными по своей природе», они по сути дела утверждали, во-первых, что люди на самом деле не свободны, во-вторых, что они должны быть свободны и, в-третьих, что свободой должны обладать все люди в равной мере.

Философы и историки, которые в течение последних семидесяти лет высмеивали концепцию «естественных прав» как расплывчатую, исторически ложную и т. п., совершенно проглядели ее революционное содержание, а именно то моральное значение и обоснование, которое оно давало борьбе буржуазии за власть. Кроме того, эта концепция представляла собой колоссальный шаг вперед: в ней мы находим уничтожение всех форм собственности на людей, власть закона вместо власти отдельных лиц, равенство всех перед законом, свободу каждого индивида независимо от его социального происхождения

заниматься любой предпринимательской деятельностью на основе свободной конкуренции со всеми другими, habeas corpus[1], свободу слова, свободу вероисповедания и т. д.— вплоть до всеобщего избирательного права и бесплатного общественного образования.

Все это поистине великие достижения. И они были осуществлены ценой войн и революций, длительной борьбы талантливых вождей и прогрессивных мыслителей, а также настойчивых усилий со стороны народных масс. И ради их сохранения люди вновь поднялись на борьбу во время второй мировой войны — войны, которая затмила своими масштабами все известные до сих пор войны. Все эти свободы признаны, по крайней мере в теории, и осуществляются на практике в большей или меньшей мере всеми, кроме фашистов. Отсутствие этих свобод и означает фашизм, как господство монополистического капитала, который уничтожает все буржуазные свободы в интересах сохранения своих прибылей. Тем не менее, несмотря на все свои исторические заслуги и значение для современности, эта традиционная буржуазная идея свободы не может нас удовлетворить. Она внутренне противоречива и является одновременно и слишком узкой и слишком абстрактной.

Заключающееся в ней противоречие — это противоречие между свободными политическими институтами (например, равноправие и т. п.) и капиталистической собственностью на орудия производства. Одним словом, одно значение буржуазной свободы противоречит другому, и в столкновении между ними одно из них должно уступить место другому. Фашизм и демократия — это два разных случая данного противоречия. В первом случае ради сохранения капитализма приносится в жертву все содержание свободы; здесь, таким образом, господствующие в экономике силы отказываются от всех достижений современного капитализма, кроме достижений в области техники. И даже последнее используется лишь в целях войны и завоевания. Демократия, напротив, означает, что народ обладает властью уничтожить, когда он этого пожелает, «свободное» предпринимательство в

[1] Habeas corpus (*лат.*) — начальные слова закона о неприкосновенности личности, принятого английским парламентом в 1679 году.— *Прим. перев.*

интересах *освобождения* труда от оков капиталистических отношений. И народ сделает это ради сохранения и расширения всего того конкретного содержания, которое имеется в буржуазной концепции свободы. Но если так, то идея свободы должна быть пересмотрена, ее противоречия должны быть устранены, а ее содержание — расширено.

Понятие свободы должно быть поднято на новый уровень. И в то же время эта новая концепция свободы не является просто порождением воображения. Она логически вытекает из все углубляющихся противоречий между капиталистическими экономическими отношениями и производительными силами, которые переросли эти отношения. Эта новая концепция свободы является выражением неудовлетворенных потребностей народных масс в достижении приличного уровня жизни, в экономической и социальной безопасности, в материальном и культурном прогрессе на основе использования почти безграничных возможностей, предоставляемых современными производительными силами, которые в настоящее время служат не общественному благу, а извлечению частной прибыли.

Но является ли это требованием свободы? Или это принесение свободы в жертву уверенности в завтрашнем дне и материальным благам, как это пытаются утверждать многие современные писатели? В этом состоит один из самых запутанных и важнейших теоретических вопросов нашего времени. Правда ли, что люди хотят отказаться от свободы ради уверенности в завтрашнем дне, отказаться от политической демократии и свободы слова ради гарантированного дохода и «наполненного желудка»? Или, может быть, как иногда говорят, люди намерены пожертвовать духовным благом свободы ради материальных благ, то есть продать душу дьяволу за миску похлебки?

Самое интересное в этой широко рекламируемой дилемме состоит в том, что она не существует. И лишь Фаусту, попавшему в ловушку крайнего индивидуализма, может прийти в голову, что можно в чем-то выгадать, продав душу дьяволу. Сознательного рабочего на этом не проведешь. Он знает, что́ и сколько могли бы производить заводы, на которых он работает, если бы единственной целью было само производство. Он знает, что́

могла бы дать современная промышленность, если бы производство было направлено на мирные, а не на военные нужды, если бы единственной целью было максимальное удовлетворение нужд потребления и если бы все производство планировалось в этом направлении. Сознательный рабочий знает, что материальный прогресс, улучшение его собственного материального положения могут быть достигнуты лишь в результате полного *освобождения* современных производительных сил от тех ограничений, которые налагает на него капиталистическая экономика. Он знает, что он должен лелеять и оберегать все демократические права и что свободой можно пожертвовать лишь ради завоевания большей свободы. Не свобода противоположна материальным благам и обеспеченности, а устаревшее понимание свободы как частного предпринимательства противостоит тому и другому.

Что же в таком случае означает свобода? Что она может означать, помимо демократических политических институтов и частного предпринимательства? Существует ли какое-либо мерило свободы, с помощью которого можно было бы измерить свободу, содержащуюся в каждом институте, каждом принципе и законе? К. Маркс и Ф. Энгельс, основоположники научного социализма, считали, что такой критерий есть, что он является единым для всей истории человечества и тем не менее может применяться к различным явлениям по-разному в зависимости от времени, места и обстоятельств. В то же самое время это критерий прогресса (другое священное, но весьма расплывчатое по смыслу словечко буржуазии). Для Маркса и Энгельса история представляла собой не только движение, но и направление, не просто изменение, а закономерный процесс развития. У Гегеля также содержалась эта идея, но у него направление развития мистически предопределялось Мировым Духом. Правда, Гегель был достаточно реалистичным, чтобы увидеть, что историю творят люди, что она — результат человеческой деятельности, однако, признавая это, он так и не объяснил, каким же образом Мировой Дух дает истории направление, если это действительно так. Хотя единственное объяснение, которое мог дать идеалист Гегель, состояло в том, что Разум правит миром, у него как-то получалось, что усилия людей и борьба, которую они ве-

дут, двигают историю в направлении свободы. Таким образом, у него была своя концепция исторического прогресса, который состоял в расширении свободы, но, к сожалению, свобода в его понимании была наполнена экономическим и материальным содержанием ничуть не больше, чем причина движения общества в направлении свободы.

Маркс и Энгельс были первыми, кто дал материалистическое толкование свободы, и в то же время они показали на основе анализа истории и экономики, а также динамики социальных изменений, почему история движется в направлении свободы. Таким образом, их концепция свободы дает критерий прогресса и научное основание для моральных суждений относительно общественных явлений и институтов. Наиболее ясно и отчетливо эта концепция свободы и прогресса была сформулирована Энгельсом. Прежде всего, Энгельс хочет показать, что свобода не заключается в свободе ничем не определяемой воли. Последняя может иметь какой-либо смысл лишь применительно к людям, но так как люди с материалистической точки зрения являются частью природы, их свобода может существовать в рамках причинной связи вещей и явлений пространственно-временно́го мира, того, что мы называем природой или универсумом. Свобода, следовательно, не может противоречить необходимости, с которой причина порождает следствие. Так, Энгельс пишет:

«Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости. «*Слепа* необходимость, лишь *поскольку она не понята*» [1].

Идеалисты иногда истолковывают ту же самую доктрину в том смысле, что мы свободны просто в силу нашего знания, почему нечто происходит именно таким образом, а не другим и почему оно должно произойти именно так, а не иначе. Но такая интерпретация является фаталистической и очень далека от того, что имеет в виду Энгельс. Об этом свидетельствует следующий отрывок, которым заканчивается его мысль:

«Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1957, стр. 107.

и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей... Свобода, следовательно, состоит в основанном на познании необходимостей природы (Naturnotwendigkeiten) господстве над нами самими и над внешней природой, она поэтому является необходимым продуктом исторического развития»[1].

Здесь важно отметить, что под «господством над нами самими» Энгельс понимает не просто самообладание индивидуума, но также и коллективное господство людей над совокупностью их социальных, экономических и политических отношений. Чем-чем, а этим люди располагали в очень незначительной мере, ибо мало кто возьмет на себя смелость утверждать, что наши институты и отношения целиком являются продуктом разумного планирования человеческой мысли. Например, когда вопреки нашим желаниям разражается экономический кризис или война, мы не обладаем таким *господством*, в котором состоит свобода. С этой точки зрения мы также несвободны, когда люди голодают по той причине, что агрономическая наука и механизация сельского хозяйства еще не достигли такого уровня, при котором мы можем производить необходимое нам количество пищи, или же потому, что люди не могут купить достаточное количество производимой в изобилии пищи.

Энгельс далее показывает, что «каждый шаг вперед на пути культуры был шагом к свободе» [2]. Два примера, которые он приводит, — это открытие первобытным человеком способа добывания огня трением и изобретение современным человеком паровой машины. Он мог бы также привести в качестве примера открытие письменности, изобретение печатного станка или американскую революцию 1775—1783 годов, хотя эти события он рассматривает как результат развития производительных сил человека. И он считает, что в результате использования в производстве природной энергии, примером чего является паровая машина, «только и становится возможным осуществить общественный строй, где не будет больше никаких классовых различий, никаких забот о средствах индивидуального существования и где впервые можно будет говорить о действительной человече-

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 107.
[2] Там же.

ской свободе, о жизни в гармонии с познанными законами природы» [1].

Одним словом, свобода состоит не в свободе воли, не просто в какой-то форме политических институтов и не просто в росте производительных способностей. Она состоит в способности человека господствовать над условиями своей жизни, удовлетворять свои потребности и осуществлять свои замыслы. В основе же всего этого лежит его господство над производительными силами, которое требует как определенного уровня развития техники, так и существования таких производственных или экономических отношений, при которых эти производительные силы могут полностью использоваться и развиваться.

Когда-то капитализм создавал условия для того и другого и сделал, таким образом, новый шаг к свободе. Теперь же, особенно в период своего загнивания, перейдя в фазу империализма, он препятствует тому и другому и, следовательно, замедляет прогресс и несет широким народным массам не свободу, а рабство. Ибо нельзя говорить о свободе в мировом масштабе, когда существуют агрессивные войны. Какая может быть свобода, если люди не могут трудиться, потому что они не имеют собственных орудий труда, когда крестьянин гнет спину над плугом, поит и кормит коров и все-таки не может обеспечить свою семью всем необходимым. Мы не достигли свободы, если одни хотят получить работу на строительстве домов, другие нуждаются в домах для жилья, но ни те ни другие не могут получить того, что им нужно. Какая может быть свобода, если люди хотят слушать музыку, посещать театры, читать книги, а музыкант, актеры и писатели не могут найти применения для своего таланта? Мысль Энгельса имеет далее тот смысл, что свобода отсутствует, если люди подвергнуты сегрегации или лишены возможности получить достойную их работу из-за своей классовой и расовой принадлежности или цвета кожи, если люди живут в тревоге за завтрашний день и в страхе перед теми испытаниями, которые он может с собой принести.

Это совершенно новая концепция свободы. Согласно ей, свобода может быть достигнута только тогда, когда

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 108.

развитие производительных сил достигнет такого уровня, при котором могут быть удовлетворены основные материальные потребности всех людей. И ее могут осуществить лишь те люди, которые навсегда связали свою судьбу с «неимущими» в современном обществе, то есть с рабочими, которые производят все, но получают очень мало, а также с безработными, у которых отнята даже возможность трудиться. Но является ли в таком случае свобода таким состоянием общества, при котором все удовлетворены? Не означает ли это апатию, застой или просто удовлетворенное животное существование? Разве человек не осужден самой природой вещей добывать свой хлеб в поте лица своего? Не станет ли он «изнеженным», если жизнь будет слишком легкой? Рассматривая в своем «Капитале» весь капиталистический период в истории как заключительную фазу предыстории человеческого общества, Маркс дал ответ на эти и другие вопросы. В одном блестящем месте своей книги он пишет следующее:

«Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как дикарь, чтобы удовлетворить свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться цивилизованный, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С его развитием расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что социализированный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он как слепая сила господствовал над ними; совершают его с наименьшей затратой силы и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческой силы, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, одна-

ко, может расцвесть лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе. Сокращение рабочего дня — основное условие»[1].

Маркс в приведенном отрывке различает два уровня или два царства свободы. Первое связано с необходимостью, ибо здесь люди, хотят они того или нет, должны трудиться, чтобы жить, должны производить материалы, необходимые для их жизни. Но каким образом это делается — другой вопрос. Заняты ли одни изнуряющим трудом, теряя в труде свой человеческий облик, в то время как другие живут в роскоши за счет тех, кто производит блага для всех? Организовано ли это необходимое общественное производство таким образом, что производится максимальное количество материальных благ при минимальном труде всех? Устроена ли система производства настолько рационально, что всем людям всегда обеспечивается наилучший уровень жизни, который возможен при достигнутом уровне науки и техники? Должны ли люди работать такое продолжительное время или так быстро и интенсивно, что в «свободное» время им больше ничего не остается, кроме как есть и спать, чтобы затем снова они смогли работать как в предыдущий день? Протекает ли наш труд в таких условиях, которые подобают и наилучшим образом отвечают природе человека? Если говорить о капитализме, то ответы на все эти вопросы очевидны; единственно возможный вывод применительно к этому обществу состоит в том, что люди не достигли свободы даже в этой нижней, экономической сфере человеческой деятельности. Людей нельзя считать свободными, пока над ними господствуют природа и общество таким образом, что осуждают большинство из них на суровую жизнь непрестанного труда.

Но почему же свобода должна заключаться в этом? Почему не в области духовного, не в равенстве всех перед законом, не в политическом равноправии всех, не в равенстве возможностей? Ответ марксизма на этот вопрос вытекает из всей теории исторического материализма. До того как люди могут заниматься духовной деятельностью, пользоваться благами, которые предоставляют им закон и политические права, они должны есть, пить, одеваться, иметь жилище и производить все

[1] К. Маркс, Капитал, т. III, Госполитиздат, 1949, стр. 833.

для этого необходимое. Эта производительная деятельность является материальным базисом человеческой жизни и, следовательно, определяет жизнь в ее самых основных, существенных и всеобщих чертах. Легенда о проклятии, павшем на Адама, изгнанного из рая, свидетельствует о том, что человек признал необходимость труда очень рано. Об этом забывает современный интеллигент, ибо в силу природы экономических отношений капитализма он меньше других осознает, что он имеет возможность заниматься духовной деятельностью лишь благодаря труду других людей. Но если свобода отсутствует в сфере базиса, то может ли существовать какая-либо свобода в сфере надстройки? Хотя в изречении, что человек по своей природе является политическим животным[1], есть много правды, все же следует сказать, что человек по своей природе есть прежде всего животное трудящееся, использующее орудия труда. Если благотворительность начинается дома, то свобода *начинается* на ферме и заводе, в шахте, в цехе и у станка. Наконец, Маркс имеет в виду то, что экономическая свобода есть не что-то такое, чем можно дополнить политическую свободу, а предварительное условие всех других свобод; она создает для них возможность и является их мерой. Буржуазные экономические отношения в определенном, указанном выше смысле предоставляют людям больше свободы, чем отношения рабства и феодализма, и только в этой мере здесь осуществлена политическая свобода. Дальнейший значительный прогресс в развитии социальной и политической свободы возможен лишь в той мере, в какой может быть расширена экономическая свобода. В толковании Марксом свободы следует отметить еще один момент. Такое понимание свободы дает критерий для оценки любой ступени человеческой эволюции. Поскольку люди отличны от стоящих ниже них животных, они обладают какой-то мерой свободы, даже если они и находятся на первобытной ступени развития; в то же время на какой бы высокой ступени развития они ни стояли, поскольку они остаются людьми, сохраняется

---

[1] Изречение принадлежит Аристотелю, который, будучи выразителем интересов рабовладельцев, относит это определение лишь к тем, кто мог заниматься политической деятельностью, то есть к свободным гражданам.—*Прим. перев.*

еще возможность дальнейшего прогресса, ибо абсолютная свобода никогда не достигается.

Вторая сфера свободы, о которой говорит Маркс, не отделена от первой. Она не есть что-то такое, что начинается после окончания рабочего дня. Напротив, ее основой является сам процесс труда. Она возможна в широком масштабе — то есть не только для немногих избранных — лишь тогда, когда производительные силы достигли такого развития, что все необходимое для жизни (объем которого все время расширяется) может быть произведено без того, чтобы труд был отупляющим и подавляющим, а сам его процесс — утомительным для кого бы то ни было. Об этом часто мечтали утописты, но они либо связывали свои мечты с небом, либо, будучи ограничены уровнем развития производительных сил своего времени, могли представить себе свободу лишь при условии всеобщей умеренности. Такой реформатор, например, как американский квакер Джон Вулмэн, мечтавший в принципе о том же, о чем учил и Карл Маркс, возлагал свои надежды не на безграничное развитие производительных сил человечества, а лишь на ограничение человеческих желаний и потребностей и сведение их к самому жесткому минимуму. Вулмэн понимал, что если бы все люди трудились и ни у кого не было бы излишеств, то каждый должен был бы непременно трудиться лишь в течение трех или четырех часов в день, и тогда люди могли бы свободно развивать свои собственно человеческие способности. Но для Маркса это означало бы регресс. Эта цель хороша, но она может быть достигнута лишь в результате повышения производительности труда и, более того, при условии постоянного роста производительности труда. «Развитие человеческих сил как цель сама по себе» — таков социалистический идеал, который является частью классической духовной традиции западного мира. Платон и Аристотель, Спиноза и Гегель — все они придерживались такой точки зрения на человеческое благо и в той или иной мере включили его в свое определение человеческой свободы. Разница между ними и Марксом состоит в том, что Маркс на основе анализа современных ему общественно-исторических условий смог выяснить необходимые предпосылки осуществления социального идеала свободы и указать путь к его реализации.

Каждое очередное поколение должно вносить новые дополнения в содержание этой концепции по той простой причине, что человеческая природа, понимаемая как совокупность общественных отношений, постоянно претерпевает изменения и развивается. Мы не знаем, каковы человеческие силы, способности или возможности, до тех пор, пока они в какой-то мере не проявились. Но какие способности проявляют люди во всякое данное время — это зависит от предшествующей истории и существующих условий жизни. Знаменательно, что Маркс избегал делать ударение на чисто духовных силах людей, что было характерно для классических философов. Резонно думать, что он отнес бы к формам проявления человеческой силы всю совокупность мирных человеческих деяний, то есть все те собственно человеческие виды деятельности, которыми люди могут заниматься, не принося вреда своим собратьям,— начиная от искусства и спорта и кончая наукой и путешествиями. Конечно, утверждая право всех людей на досуг, развлечения, увлечения и более важные дела, доступные пока лишь привилегированному меньшинству, Маркс, несомненно, предвидел изменение этих видов деятельности в будущем, когда произойдет изменение в самих народных массах, для которых эти виды деятельности оказались возможными впервые.

Интересно, что один американский философ-теолог, глава колледжа при Вермонтском университете, Джеймс Марш, говорил о подобном социальном идеале еще до Маркса. То, что он считал возможным осуществление этого идеала в условиях капитализма, в данном случае неважно. Главное в этом идеале Марша было то, что он, как и Маркс, связывал его с прочной экономической основой, с непрерывным развитием производительных сил. Марш, например, считал, что всеобщее образование в Америке, подняв технический уровень всех рабочих и фермеров, приведет к тому, что изобретения и открытия будут следовать одно за другим. Это повысит производительность труда, в результате чего будет достигнуто более высокое материальное благосостояние и сокращена продолжительность рабочего дня, что в свою очередь повлечет за собой для людей более полное овладение производительными силами и даст возможность для

здорового отдыха и творческой деятельности всех людей [1].

Таков, следовательно, смысл этой свободы, и Маркс в качестве ее основной предпосылки выдвигает сокращение рабочего дня. Но сокращение рабочего дня — это одновременно и цель и средство. С одной стороны, освобождение от необходимого труда в течение большей части дня и *есть* свобода; с другой стороны, это — необходимое условие для эффективной борьбы за свободу, что одинаково понимают и рабочий и капиталист. И наконец, сама борьба за более короткий рабочий день была и остается до настоящего времени основной целью борьбы всего рабочего класса за улучшение своих жизненных условий и за социализм. Это — прекрасная иллюстрация марксистской концепции о единстве средств и цели, которая будет наконец рассмотрена с точки зрения ее общетеоретического значения, а также ее значения для решения таких вопросов, как соотношение политической демократии и экономической свободы или соотношение диктатуры пролетариата и бесклассового общества.

В то же время нельзя не отметить, что Маркс в своей концепции свободы исходит из признания достоинства и ценности человеческой личности, ибо свобода у него состоит в возможности каждого индивида беспрепятственно развивать свои собственные способности. Отличительной особенностью данной концепции является то, что Маркс в отличие от многих буржуазных идеологов не рассматривает развитие человеческих способностей как абстрактный теоретический абсолют; встав на позиции рабочего класса, угнетенного элемента капиталистического общества, он призывает уничтожить все, что стоит на пути претворения в жизнь социального идеала свободы. Различие между буржуазными идеологами и марксистами состоит в том, что первые используют свой идеал свободы для словесных заклинаний, имеющих целью оправдать существующий порядок, вторые же делают из действительного идеала свободы знамя борьбы за построение социалистического общества. Данный ход мысли содержится в самой марксистской концепции свободы.

[1] James Marsh, Inaugural Address, „Remains with Memoir...", p. 556—584.

Не будет преувеличением сказать, что марксистская концепция свободы, как она сформулирована в двух приведенных выше отрывках из Маркса и Энгельса, включает в себя все великие моральные идеалы прошлого, поскольку эти идеалы относились к этому, а не иному миру. Но идеал Маркса и Энгельса тем не менее отличен от всех предшествующих, ибо он прочно основывается на овладении человеком природой и материальными условиями своей жизни. Иными словами, это такая концепция, в которой впервые в сферу этики вводятся все экономические отношения и все виды экономической деятельности. И наконец, марксистская теория свободы отличается от всех предшествующих систем научным анализом пути достижения этой свободы. У людей и раньше была цель, ради достижения которой они сознательно или бессознательно боролись; эта цель — свобода. Марксизм же придал этому понятию новое содержание: теперь оно включает в себя всю совокупность человеческих благ, потребностей и устремлений; причем основным здесь является господство и разумный контроль человека над процессом производства материальных условий человеческой жизни.

Таким образом, свобода теперь не есть одно из понятий этики наряду с другими, не есть просто какое-то ограниченное благо, являющееся самоцелью или средством осуществления чего-то другого, например, как часто считают, свободы слова или демократических институтов, а есть условие и критерий всех благ. Она включает в себя любой идеал, от «жизни в изобилии» до уверенности в будущем, от разумности и справедливости человеческих отношений до наивысшего развития творческих сил человека. И наконец, свобода никогда не является только целью или только средством. Свобода — это единство цели и средства, потому что это не какое-то состояние бытия, не какое-то утопическое статичное пребывание в безмятежном блаженстве, а динамический процесс созидания человеческих благ. Только тогда, когда свободу рассматривают как процесс, она освобождается от той абстрактности, которую ей придают буржуазные мыслители и благодаря которой она так легко превращается в пустой звук или даже в предмет спекуляций. И только при таком понимании свободы мы можем решить проблему, которой так боятся современные либе-

ралы,— проблему соотношения экономической и политической свободы, или же другую запутанную проблему — проблему соотношения материальных и культурных благ.

Теперь мы уже сможем дать такое определение, которое можно применять на практике,— оно позволяет сформулировать неограниченную цель общественного развития и в то же самое время давать оценку любой его стадии. В конечном счете это определение не является несовместимым с утилитаристским критерием «наибольшего блага для наибольшего числа людей», но существенно отличается от него своей конкретностью и научной определенностью. Марксист также выступает за наибольшее благо для наибольшего числа людей, но он при этом спрашивает: как понимается это благо? И каким образом можно высчитать большее или меньшее благо для большего или меньшего числа людей? Не может ли, например, большее благо (предположим, что нам известно, что такое благо) для немногих компенсировать меньшее благо для многих? Для доброжелательно настроенных либералов этого принципа было вполне достаточно, но он совершенно бесполезен при практической оценке социальных изменений. И наконец, поскольку в этом принципе игнорируется классовая структура общества, где он только и мог бы быть полезным (при оценке особых законодательных актов), постольку он, следовательно, не дает приемлемого научного критерия для определения того, в чем же именно состоит наибольшее благо для наибольшего числа людей. Если ректор большого столичного университета может обвинять рабочих в лености и нежелании работать столько времени, сколько они работали раньше, и если он может заявлять при этом, что они не понимают своего собственного блага, то ясно, что такой принцип бесполезен на практике и слишком неопределенен в теории.

Помимо утилитаризма, существует много спиритуалистических теорий, которым недостает конкретности и завершенности, хотя в них и подчеркиваются некоторые важные черты прогресса человечества. Кроме того, так как в условиях капитализма существуют препятствия на пути прогресса, то на этой почве возникают настроения разочарованности, а писатели начинают кричать, что нет никакого прогресса или что общество развивается циклически и неизбежно возвращается к периоду варварст-

ва после периода расцвета. Одним из критериев развития человечества, согласно спиритуалистическим теориям, является рост религиозных настроений, что не поддается никакому определению. В качестве другого критерия выдвигается все большее понимание священности отдельной личности. Эту концепцию мы разбирали ранее, здесь же достаточно сказать, что ценность положения о священности человеческой личности теряет в результате настойчивых попыток авторов этой концепции доказать, что современное парламентарное капиталистическое государство полностью реализовало этот принцип и что, следовательно, прогресс закончен — точь-в-точь как полностью закончилась история Англии в известной пародии. Далее, почти каждое слово, написанное в наше время буржуазными авторами о положении индивида в капиталистическом обществе, направлено на оправдание частной собственности на средства производства, хотя можно показать, что в настоящее время она является самым большим препятствием для индивидуальной свободы громадного большинства людей.

Существует еще *эстетическая* теория, в которой прогресс общества обычно отождествляется с развитием художественной деятельности и эстетического вкуса. Но и ей присущи те же недостатки, которые зачастую искажали и извращали тот элемент истины, который она содержала. Принимая следствие за причину, авторы этой теории хотят заставить жизнь служить искусству, тогда как на самом деле искусство обогащает жизнь. Эта концепция, получившая распространение во втором десятилетии нашего века, стала знаменем горстки людей, которые утратили всякую связь с современными направлениями в искусстве, в особенности с теми, которые были тесно связаны с народом, презрительно относились к радио и популяризации классиков и кончили тем, что пришли к эстетической разновидности католицизма и стали тосковать по великому прошлому человечества.

Эта теория прогресса в какой-то мере выражала собой протест против грубо материалистической теории, которая рассматривала технический прогресс в Америке наряду с многими проявлениями пошлости нового поколения бизнесменов как сущность прогресса и цивилизации. Одной из форм протеста против этой вульгарно-материалистической точки зрения, которая была широко

распространена в период, непосредственно предшествующий кризису 1929 года, но в значительной мере утратила свое значение в настоящее время, был призыв к аскетизму, предостережение от «мягкости» и даже отрицание всякого материального критерия прогресса. Но грубость и вульгарность бизнесмена, типичная для определенной стадии капиталистического развития, не следует смешивать с огромным ростом производительности труда, господством человека над материальными условиями своей жизни; это одно из достижений капитализма, которое социализм развивает дальше.

Отсюда напрашивается вывод, что не может быть никакой научной теории человеческого прогресса, если в ней отрицается или игнорируется материальная основа человеческой жизни и рост производительности труда, как не может быть истинной теория, в которой делаются попытки определить прогресс в терминах особых экономических отношений капитализма. Теория первого рода всегда будет иметь тенденцию к обскурантизму и реакции, ибо выдвигает в качестве идеала человеческого совершенства какого-нибудь йога или анахорета, просидевшего двадцать лет на вершине столба. Теория же второго рода, поскольку в ней прогресс определяется лишь с точки зрения капиталистического способа производства, является ложной потому, как показывает анализ фактов, что капиталистические экономические отношения приходят в противоречие с дальнейшим развитием производительных сил. Эта теория ложна еще и потому, что она (как это доказывает возникновение фашизма в Италии, Германии, Франции и других странах) имеет тенденцию к отрыву от своего материального базиса и к слиянию с такими учениями, как теория расового превосходства, доктрина «христианской цивилизации», «свободного мира» и другие антинаучные и реакционные измышления.

Маркс и Энгельс развили теорию прогресса, которая действительно согласуется с ходом истории, полностью отдает должное материальным факторам, но тем не менее не ограничивается лишь учетом возрастания материальных благ. *Прогресс — это расширение свободы,* и потому он состоит во все более разумном господстве человечества над окружающей его материальной средой и всеми условиями человеческой жизни. Это господство,

как мы видели раньше, включает по крайней мере три различных фактора: 1) развитие промышленности и техники, или, другими словами, рост производительности труда; 2) коллективное господство людей над своими экономическими отношениями и всей совокупностью условий производства и распределения; 3) способность человека благодаря такому овладению развивать свои сугубо человеческие качества.

Человек в отличие от всех остальных одушевленных существ, в глубоком смысле этого слова, создает себя сам в процессе своей деятельности, направленной как на преобразование природы, так и на установление отношений со своими собратьями. Но способность большинства людей «создавать» себя как в доисторическую, так и в историческую эпоху ограничивается очень узкой областью. В большинстве существовавших до сих пор обществ лишь немногие привилегированные имели возможность развивать свои человеческие способности и свою личность. Кто сможет сегодня сказать, в чем состоят сугубо человеческие качества? До настоящего времени существовали очень ограниченные возможности не только для проявления этих человеческих качеств, но, что более важно, и для их развития. Марксисты поступают поэтому очень мудро, не предпринимая попыток определить исчерпывающим образом эти качества. Только будущее человека может полностью выявить их и, следовательно, помочь человеку осознать их.

Эти три фактора, или сферы, господства человека над самим собой и окружающей его средой могут быть объединены и суммарно выражены в понятии прогресса как постоянного движения от необходимости к свободе. Исходя из этих критериев, можно сказать, что прогресс общества определенно имеет место; точно так же очевидно и то, что ни капитализм, ни социализм нельзя рассматривать как начало и конец всякого прогресса.

При социализме, согласно Марксу и Энгельсу, сохраняется еще слишком много черт, унаследованных от предшествующих типов общества, чтобы его можно было рассматривать как наивысшее достижение в организации общества. Его принцип «от каждого — по его способностям, каждому — по его труду», его система оплаты труда и вытекающее отсюда использование экономических стимулов в труде, по мнению марксистов, несут на себе

печать ограниченности и узости. И тем не менее общественная собственность на средства производства представляет собой такую организацию общества, без которой невозможен дальнейший прогресс. Ибо социализм благодаря своей природе настолько увеличивает производительные способности обобществленного человека, что создает материальные условия для дальнейшего развития посредством создания экономики всеобщего изобилия, а благодаря своей форме организации он создает возможность и необходимость перехода к более высокой организации общества. Основное условие этого перехода, согласно марксистской концепции коммунистического общества,— это производство материальных благ в таком количестве и при такой небольшой затрате труда всех членов общества, что люди благодаря пониманию своей природы и характера общества, в котором они живут, будут свободно и без принуждения заниматься тем трудом, для которого они более всего приспособлены. И в результате каждый сможет получать от общества, то есть из общей суммы богатства, созданного общественным производством, все необходимое для удовлетворения своих разумных потребностей.

Пусть те, кто считает это лишь сном, перечитают «Утопию» Томаса Мора и вновь изучат те общественные стимулы к труду и социальный прогресс, которые ныне можно наблюдать в Советском Союзе. Утопическое общество Мора было недостижимо потому, что тогда еще не настало его время, не существовало еще таких сил, которые могли бы осуществить его построение; такое утопическое общество могло быть лишь догадкой относительно того, каким должно быть общество, но в то время его не было и не могло быть. Однако в течение четырех столетий, прошедших с того времени, производительные силы достигли такого уровня развития и была создана такая сила в лице рабочего класса в союзе с крестьянством, колониальными народами и интеллигенцией, что этот переход стал не только возможным, но и необходимым. Очень важно отметить, что Маркс и Энгельс не пытались, как это делал Мор, создавать какие-либо проекты такого общества. Они характеризовали коммунизм лишь как строй, в который неизбежно разовьется социализм, и как необходимое условие для дальнейшего увеличения господства человека над самим

собой и окружающей природой. Одним словом, коммунизм представляет собой как свободу, так и возможность для дальнейшего расширения свободы. Это — ступень в бесконечном прогрессе человечества.

Марксисты считают, что построение такого общества, которое они рассматривают не как конечную цель, а как процесс, с научной точки зрения может быть осуществлено; оно возможно благодаря тем социальным силам и факторам, которые действуют в современном мире. Далее, они считают, что такое общество представляет собой высший моральный идеал, с точки зрения которого только и можно судить о всех поступках людей и оценивать законы, институты и формы организации общества.

Здесь необходимо признать огромную роль великих пророков и глашатаев новой морали в прошлом. Пророки раннего христианства, Конфуций и Будда, Аристотель, Эпикур и Спиноза, Кампанелла и Томас Мор — все они проповедовали разумную жизнь и обуздание своих страстей в интересах мира и гармонии, организации общественной жизни по более высокому принципу, чем «человек человеку волк», ради полного осуществления способностей человека познавать, наслаждаться жизнью и творить. На всех них, естественно, лежала печать ограниченности соответствующего времени и места, и нам всегда необходимо помнить об этой их социально-исторической ограниченности. Но они также желали чего-то лучшего и более или менее ясно представляли себе разумное устройство общества. Слишком часто мораль понимают лишь как концепцию нравственного индивида, как формулу или предписание добродетельной жизни. Но великие проповедники признавали, что вопросы морали связаны с проблемой создания нравственного общества. Марксизм подчеркивает, что разумная организация общества является предварительным условием формирования действительно нравственных индивидов и что добродетель бессодержательна, если она не обладает достаточной силой для обеспечения своего собственного господства.

Если прогресс — это движение в направлении свободы, а сама свобода — бесконечный процесс, то существует ли в таком случае какой-либо абсолютный критерий и не остались ли мы с голой относительностью?

Иными словами, каким образом можно что-либо оценить с помощью критерия, который сам по себе не имеет абсолютных границ и всегда относителен? Ответ на этот вопрос надо искать в концепции свободы как процесса, о которой мы говорили раньше. Из этой концепции следует, что свобода — это одновременно и цель и средство, это то, благодаря чему достигается какое-то благо, и само по себе достигнутое благо. Действительно, это две стороны одного и того же процесса, ибо то, что приносит людям бóльшую свободу, есть сама свобода, в то время как результат ее есть просто бóльшая свобода ad infinitum. Например, вооруженное выступление американских колонистов против Англии представляло собой акт свободы. Это выступление привело затем к провозглашению Декларации независимости, то есть к дальнейшему увеличению свободы, а последнее в свою очередь сделало возможным благодаря успехам американской армии установление и укрепление новой независимой республики, что представляло собой опять-таки новую ступень в развитии свободы. Точно так же революционная борьба рабочих, крестьян и интеллигенции Кубы под руководством Фиделя Кастро против режима Батисты означала для кубинского народа новую ступень свободы. Эта борьба в свою очередь привела к победе, в результате чего свобода поднялась на более высокий уровень, что нашло свое выражение как в возможности для кубинского народа работать во имя улучшения своей жизни, так и в возросшем вследствие организованной солидарности осознании им своей силы.

Основной порок почти всей традиционной этики заключается в отделении средств от цели, как будто они не находятся в органической связи друг с другом. Некоторые явления рассматривались как благо или как зло сами по себе, как достижения чего-то окончательного, тогда как другие явления расценивались как благо или как зло лишь в качестве средств для достижения первых. Поэтому к двум сторонам одного и того же процесса применялись различные критерии. Это нашло свое выражение в следующем дискуссионном вопросе: оправдывает ли цель средства? Действительно, сама постановка такого вопроса предполагает, что цель и средства не только рассматриваются в отрыве друг от друга, но также и то, что

при оценке того и другого используются различные критерии.

Те, кто рассуждает подобным образом, задают вопрос, оправданы ли и можно ли считать нравственными действия квакеров, связанных с «подпольной дорогой», по которой американские негры спасались от рабства, и лгавших, чтобы скрыть беглых рабов и систему их перевозки в северные штаты и Канаду? Они действительно лгали, и притом сознательно и всякий раз, когда их подвергали допросу представители власти рабовладельцев. Действительный вопрос состоял в следующем: означала ли борьба против рабства увеличение человеческой свободы? Если да, то отсюда логически следует, что сама борьба представляла собой увеличение свободы, и ее нельзя оценивать посредством абстрактных и абсолютных понятий подобающего и неподобающего, ибо какими бы вообще важными и необходимыми они ни были для достижения свободы, в данном случае применение их в качестве критерия оценки означало бы отказ от свободы перед лицом объединенной силы рабовладельцев. Уильям Ллойд Гаррисон прекрасно выразил эту идею в следующих словах:

«Чего бы это ни стоило, каждый раб на американской земле должен быть освобожден от своих цепей. Ничто не может сравниться по своей ценности с его свободой...» [1]

Такому же анализу можно подвергнуть любое человеческое действие, направленное на завоевание свободы, примерами чего являются, в частности, восстания рабов в Древнем Риме, крестьянские войны в Германии, революции в Англии, Америке, Франции и России, великие забастовки, которыми отмечено современное рабочее движение, и борьба против империализма в наши дни. Это не значит, что в любом конкретном случае легко определить, в каком направлении и каким образом надо действовать, чтобы завоевать свободу. И это не означает, что средства и цели не могут быть полностью отделены друг от друга и оцениваться посредством различных и даже противоположных критериев.

Великое достигается нелегко, и люди должны всегда знать о той опасности, которую таит в себе оценка раз-

[1] William Lloyd Garrison, No Compromise with Slavery, in Bernard Smith, The Democratic Spirit, p. 253.

личных сил, общественных движений, институтов и отдельных поступков с точки зрения их собственного ограниченного благополучия или привязанностей, прикрытых высокопарными моральными сентенциями, а не с точки зрения высшего морального блага свободы. В этом ошибка таких современных философов, как Джон Дьюи и Олдус Хаксли, которые выступали против единственного действительно социалистического движения современности на том основании, что средства определяют цель; поскольку же они не могли признать те средства, которые необходимы для достижения социализма, они остались верными капиталистическому обществу с его нищетой, безработицей и агрессивными войнами. Они прежде всего не понимают того, что характер средств, необходимых для достижения социализма, зависит не столько от природы социализма, сколько от природы капитализма. И это справедливо также и в отношении каждого крупного прогрессивного движения. Не столько *новое,* не столько *то, что еще только должно быть,* определяет средства, к которым необходимо прибегнуть, сколько *старое — то, что существует в настоящее время.* Не свобода от рабства определила те *средства,* которые использовались аболиционистами, а сама природа рабовладельческой власти. Это заметил Торо, который писал, что противники сопротивления рабовладельческим властям считают борьбу со злом еще большим злом. «Однако,— отвечает на это Торо,— в том, что борьба со злом хуже самого зла, повинно само правительство. Это *оно* делает ее хуже»[1]. Точно так же природа капитализма, а не социализма определяет средства, необходимые для достижения последнего.

За всем этим противопоставлением средств и целей друг другу скрывается категорический императив Иммануила Канта, смысл которого сводится к следующему: «Я буду нравственным, как бы от этого ни пострадали другие» и который в настоящее время вырождается в положение: «Я искренне верю в лучший мир, но я не могу одобрить те средства, которые используются для его достижения». Это, очевидно, равносильно тому, чтобы сказать: есть два различных источника (или основания)

[1] Henry David Thoreau, Civil Disobedience, in „Walden and Other Writings", p. 644.

добра: первое — добра как средства и второе — добра как цели. Это не значит, что социалисты отвергают основные моральные принципы человечества. Они принимают их и следуют им. Они хотят построить такое общество, в котором великие моральные принципы действительно были бы осуществлены, но они отказываются принять какую-либо этическую систему, которая ставит такие общие принципы, как «не укради», «не убивай» выше благополучия людей, живущих в обществе. Так, например, Советскому Союзу в период коллективизации сельского хозяйства пришлось преодолеть много трудностей, и многие представители кулачества в ходе широкого движения за коллективизацию испытали большие лишения. Это печально, но это была небольшая цена за то, что почти двести миллионов человек избавлялись в будущем от голода, это была небольшая цена за решение одной из самых сложных проблем и ликвидацию одного из ужасных зол современного мира — голода среди потенциального изобилия. А какова фактически была альтернатива? Вся будущая цивилизация признает заслугу советской программы коллективизации, которая одновременно позволила СССР производить сельскохозяйственные продукты в большем количестве для гражданских и военных нужд, а также создала условия для организации широкого партизанского движения против фашистских захватчиков, прибегнувших к тактике «выжженной земли». То, чему учит этика прагматистов, равносильно следующему: «Коллективизация сельского хозяйства, вероятно, чудесная вещь, которая обеспечивает для всех изобилие продуктов питания, уничтожает бедность в деревне, неизмеримо повышает культурный уровень крестьян. Но зажиточные крестьяне будут сопротивляться; они пойдут на саботаж; возникнет необходимость в применении силы; следовательно, мы должны отказаться от блага коллективизации». И именно это они говорят о любой форме борьбы за социализм. И все это потому, что они применяют одни критерии при оценке желаемых целей, а другие — для оценки средств, необходимых для их достижения. Такую порочную антиномию средств и целей выдвигают также те, кто, по крайней мере на словах, уверяет, что они хотят уничтожить бедность, безграмотность и болезни в обширных слаборазвитых районах земного шара, но не хотят этого по-

тому, что революционные средства, необходимые для осуществления этих целей, могут усилить антиимпериалистические силы во всем мире.

Мы затронули, конечно, лишь некоторые из наиболее сложных и острых вопросов нашего времени. Однако большинство трудностей при их решении возникает в результате все той же путаницы в вопросе о средствах и целях, который мы только что рассмотрели. Способствует ли политическая демократия развитию человеческой свободы в том смысле, в каком мы ее определили выше? В огромной мере! Является ли демократия целью в себе? Конечно, нет, ибо свобода как динамический процесс реализации человеческого блага есть единственная цель сама по себе. Но это не означает, что политическая демократия есть лишь средство. Она есть благо постольку, поскольку расширяет свободу, что всегда имеет место, если сама демократия не выхолащивается благодаря формализму и абстракциям, которые служат не интересам народа, а интересам господствующего меньшинства.

Здесь надо различать политическую демократию как жизненную реальность, как средство для выражения и осуществления потребностей и интересов народа и фетишизацию тех чисто внешних политических форм, которые могут служить, а могут и не служить этим целям. Одним словом, надо различать сущность и форму демократии, последние же с необходимостью должны изменяться с изменением условий ради сохранения первой. Демократические институты, вообще говоря, свидетельствуют о развитии свободы, и их надо оценивать лишь с той точки зрения, в какой мере их функционирование способствует расширению свободы. Они не являются средствами достижения чего-то другого, ибо в каком-то смысле они являются благом или целью сами по себе.

Они также не представляют собой все благо, а являются в конечном счете существенной чертой всякого свободного общества. Есть большая опасность в рассмотрении политической демократии либо только как цели, либо только как средства, ибо и в том и в другом случае возникают неразрешимые проблемы. Если бы партии рабочего класса в Испании и лидеры республики больше заботились о развитии сил социальной свободы, чем некоторых ее традиционных форм, и очистили бы экономические, политические учреждения и армию от враж-

дебных элементов, представителей землевладельцев и аристократии, то в настоящее время в Испании существовала бы демократия. Разумеется, в таком случае был бы поднят ужасный крик, что это не демократия, а диктатура, но зато могла бы быть сохранена жизнь многих людей и позиции демократии в настоящее время были бы более прочными.

Точно так же и экономическая свобода может быть рассмотрена с точки зрения своего действительного содержания в любое данное время, с точки зрения представляемых ею возможностей и тенденции ее развития. Свобода каждого человека делать все, что ему угодно, в области экономики в свое время имела громадное прогрессивное значение. Теперь же это понятие не только употребляют в неправильном смысле (ибо в действительности всем распоряжается небольшая группа представителей финансового капитала), но и используют в реакционных целях. В экономических отношениях социалистического общества достигается новая ступень экономической свободы; здесь народ освобождает экономику от оков капиталистической собственности и заставляет ее служить нуждам и разумным потребностям всего общества. Это же в свою очередь способствует развитию экономической свободы в более высоком смысле — люди действительно свободно и сознательно управляют экономикой, заставляя ее служить цели достижения высшего блага для всех. На каждом уровне своего развития экономическая свобода имеет свое специфическое содержание: она является свободой *от чего-то* и свободой *для чего-то,* и если эти вещи не различать, то в результате может произойти досадная путаница.

Наконец, из этой динамической концепции свободы следует, что свобода не может быть уменьшена с помощью каких-либо мер, которые увеличивают власть и контроль людей над политической, экономической и культурной сферами их жизни. Поэтому власть большинства народа, руководимого организованными рабочими, целью которой является перестройка общества на социалистических началах, представляет собой не больший регресс свободы, чем лишение избирательных прав рабовладельцев и тех, кто воевал на их стороне против правительства в период реконструкции, последовавшей за окончанием Гражданской войны в США.

Напротив, последнее представляло собой попытку (хотя отчасти и неудачную по причине расхождения интересов у северян) осуществить перестройку южных штатов на демократических началах. То же самое происходило во время Американской революции, когда у тори была конфискована собственность, а сами они были лишены всех политических прав. Подобного рода переходные периоды нельзя рассматривать как регресс только на том основании, что ограничиваются определенные права и деятельность некоторых социальных групп; напротив, они представляют собой громадный прогресс, ибо эти временные меры являются формой перехода к новой и более широкой свободе народа. Эту точку зрения ни в коем случае нельзя смешивать с такими критериями американского прагматизма, как «успех» и «то, что работает», по той простой причине, что прагматисты отрицают и предают забвению всякое понятие свободы и блага в широком смысле, с помощью которого можно было бы оценивать достигаемый успех или поражение.

Слова Линкольна о свободе нисколько не утратили своего значения в настоящее время. Поскольку общество разделено на классы, интересы которых противоположны, не может быть достигнуто согласие по вопросу о том, что такое свобода. Как глубоко подметил Линкольн, противоположные концепции свободы возникают в результате существования противоположных интересов. Люди вновь отвергнут понимание свободы на волчий манер. Движимые отчасти слепой необходимостью, но все в большей мере понятой ими необходимостью, люди будут продолжать бороться за лучшую жизнь, за построение более разумного общества, за экономическое равенство, а следовательно, за обобществление средств производства. Это и есть борьба за свободу в условиях нашего времени. И эта борьба является нравственной, потому что свобода есть высшее благо и представляет собой единственный критерий оценки поступков людей и социальных институтов.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 5
Предисловие автора к русскому изданию 23
Введение . 27
Глава I. Капитализм и этика . 37
Глава II. Изменяющиеся концепции нравственной жизни 59
Глава III. Основание моральных суждений 95
Глава IV. Наука и этика 144
Глава V. Общество и индивид 174
Глава VI. Семья, государство и нация . . 204
Глава VII. Содержание свободы 253

Г. Селзам

МАРКСИЗМ И МОРАЛЬ

Редактор *В. М. ЛЕОНТЬЕВ*
Художник *Л. Г. Ларский*
Художественный редактор *Б. И. Астафьев*
Технический редактор *Ф. Х. Джатиева*
Корректор *К. И. Иванова*

Сдано в производство 27/XI 1961 г.
Подписано к печати 13/I 1962 г.
Бумага 84×108¹/₃₂=4,5, бум. л. 14,8
печ. л., Уч.-изд. л. 15,3. Изд. № 9/0781
Цена 92 к. Зак. 000

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва, 1-й Рижский пер., 2

Первая Образцовая типография имени
А. А. Жданова Московского городского
совнархоза. Москва, Ж-54, Валовая, 28

Отпечатано в производственно-издательском
комбинате ВИНИТИ
Люберцы, Октябрьский просп., 403, Зак, 753

92 коп.